علم
اللاهوت الكتابي

الإعلان الإلهي في العهدين القديم والجديد

بقلم
جرهاردوس فوس

ترجمة
الدكتور عزت زكي

المقدمة

علم اللاهوت يمكن أن نعرفه، على حد تعبير توما الأكويني بأنه «العلم الذي يلقننا الله إياه، والذي يعرفنا عن طبيعة الله، والذي يوجهنا إلى الله». بعد أن اجتاز ذلك العلم، في مستهل القرن الحالي، التيارات الثائرة المناهضة للمنطق والعقيدة، يبدو أنه يمخر الآن بحارًا أكثر هدوءًا – هذا الوضع الجديد يدعونا للتفاؤل، وإن كان علم اللاهوت ما زال – حتى في أكثر الدوائر البروتستانتية محافظة– بعيدا عن التقدير والتوقير اللائقين به، كالعلم الذي يوجهنا إلى الله، وإلى معرفته..

وعنوان الدراسة الحالية هو «علم اللاهوت الكتابي»، أي علم اللاهوت الخاص بالكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. و«علم اللاهوت» وحده كتعبير لا يفي بالغرض، لأنه قد يقودنا إلى اتجاهات هي أبعد ما تكون عن الكتاب – إن كل فكر لاهوتي صحيح ينبغي أن يكون كتابيًّا، لأن الكتاب المقدس، هو وحده كتاب علم اللاهوت.

وهناك اسم آخر يمكن أن يكون أكثر ملاءمة وهو «تاريخ الإعلان»، الذي يحدد لنا ميدان البحث، لكن يبدو أن كلمة «علم اللاهوت الكتابي»، قد لصقت بهذا النوع من الدراسة منذ البداية، حتى أنه لا يمكن التخلي عنها الآن..

وعلم اللاهوت الكتابي يتخذ مركزًا وسطًا بين التفسير الكتابي وبين علم اللاهوت النظامي أو المدرسي، وهو مختلف عن علم اللاهوت النظامي، ليس في كونه أكثر كتابية أو التصاقا بحقائق الكتاب، بل أن تنظيمه لمادة الكتاب، هو أكثر اتجاهًا إلى التاريخ، منه إلى المنطق. في الوقت الذي يتناول فيه علم اللاهوت النظامي الكتاب المقدس ككل، محاولًا أن يعرض لتعاليمه كلها بصورة تسلسلية نظامية، فإن اللاهوت الكتابي يتناول مادة بحثه من وجهة النظر التاريخية، محاولًا أن يعرض لتطور حقائق الإعلان الإلهي منذ الإعلان الخاص في جنة عدن...إعلان فترة ما قبل عهد الفداء، إلى كماله في كتابات العهد الجديد حتى نهايتها..

ورجاؤنا في المسيح أن تكون هذه الدراسة مصدر عون لخادم الدين، وطالب اللاهوت، ودارس الكتاب معًا. وليكن المجد لله أولًا وآخرًا.

«المؤلف»

محتويات الكتاب

العهد القديم

الجزء الأول: الإعلان الإلهي في العصر الموسوي

صفحة

الجزء الثاني: الإعلان في عصر الأنبياء

العهد الجديد

العهد القديم

الجزء الأول

الإعلان الإلهي في العصر الموسَوِي

تمهيد

طبيعة وطريقة علم اللاهوت الكتابي

إن أفضل طريق يوصلنا إلى فهم طبيعة علم اللاهوت الكتابي، ومكانته في دوائر المفاهيم اللاهوتية، هو بتعريف علم اللاهوت بصفة عامة. كلمة «علم اللاهوت» من الناحية اللغوية تعنى: العلم الذي يختص بالله. وأي تعريف غير هذا قد يكون مضللًا، أو إذا فحصناه بتدقيق، نكتشف أنه يؤدي إلى نفس النتيجة.

وعلى سبيل المثال، دعنا نفحص تعريف علم اللاهوت بأنه «علم الديانة»، فإذا كنا نفهم «الديانة» ذاتيًّا، كأنما تعني مجموع الظواهر الدينية، والاختبارات في الإنسان، فهي بهذه الصورة تنطوي تحت علم الأنثروبولوجيا الذي يبحث في الحياة النفسية للإنسان... وهي على هذا النحو، تتجه إلى الإنسان، وليس إلى الله. ومن الجانب الآخر إذا كنا نفهم الديانة في صورتها الموضوعية المبيَّنة في النواميس الإلهية، الملزمة للإنسان، لأنها صادرة من الله، فإن السؤال يبرز أمامنا: لماذا يختار الله هذه الديانة دون غيرها؟ أمَّا الجواب فيكمن في طبيعة الله، وفي إرادته، وهكذا في تعاملنا مع الديانة، نجد أننا نتعامل مع الله..

ومن تعريف «علم اللاهوت» بأنه العلم الذي يختص بالله، تأتي الضرورة بأنه لا بد وأن يبنَى على إعلان خارق للطبيعة – إننا في تعاملنا بصورة علمية مع الأشياء المجردة، نبادر من جانبنا بالخطوة الأولى، فهي أشياء سلبية، ونحن نمثل الجانب الإيجابي.. إننا نمسك بها.. نفحصها.. نجري تجاربنا عليها، ولكن الأمر مختلف بالنسبة للأمور الروحية، فعلى قدر ما يكشف الكائن الروحي عن ذاته، بقدر ما تكون معرفتنا به. كل الحياة الروحية هي في طبيعتها حياة خفية.. حياة مغلقة على ذاتها، ومثل هذه الحياة لا سبيل لمعرفتها، إلا عن طريق الإعلان، فإذا كان هذا ينطبق على تعامل الإنسان مع الإنسان، فكم بالحري ينطبق على تعامل الإنسان مع الله؟ وهذا المبدأ قد تحدث عنه بولس الرسول بصورة تدعو للدهشة في قوله: «لأن من الناس يعرف أمور الإنسان، إلا روح الإنسان الذي فيه. هكذا أيضا أمور الله، لا يعرفها إلا روح الله...» (1كورنثوس 2: 11). إن فكر الله الخفي، يصبح مُعلنًا، ملكًا للإنسان، فقط حينما يكشفه الله للإنسان. ينبغي أن يأتي الله إلينا، قبل أن نستطيع نحن أن نصل إليه، ولكن الله ليس مجرد كائن روحي كما توحي به الكلمة في إطارها العام، إنه كائن أسمى، يرتفع بما لا يقاس، فوق أعلى مفاهيمنا ومداركنا، وهَبْ أن الإنسان يستطيع أن يتغلغل إلى أعماق أخيه الإنسان... فسيظل مستحيلًا على الإنسان أن يخترق أعماق روح الله؛ لذلك فقد لزم أن يكشف الله لنا عن طبيعته، قبل أن نستطيع الوصول إلى معرفته، بل إننا في الحقيقة نستطيع أن نخطو خطوة أخرى في كل الدراسات العلمية،إذ نحن نوجد مع الأشياء التي نقوم بفحصها، ولكن في اللاهوت تنعكس الصلة: الله وحده هو الحقيقة الكائنة العظمى. إنه وحده الذي يعرف نفسه، وهو الذي يجب أولًا أن يدعو المخلوق إلى الوجود، قبل أن يعلن نفسه لهذا المخلوق، لذلك كان الخلق هو أول خطوة، في الوصول إلى المعرفة الإلهية الفائقة...

هناك أيضا سبب آخر، يستلزم الإعلان الإلهي قبل التعرف الكافي بالله، ألا هو الحالة الشاذة التي وصل إليها الإنسان بسبب الخطية؛ فالخطية قد عطلت الصلة بين الإنسان والله. لقد أحدثت انفصالًا

بين الإنسان وخالقه، بعد أن كانت هناك شركة كاملة.. وبسبب طبيعة هذا الوضع، فإن كل خطوة لتصحيح هذه الحالة الشاذة، ينبغي أن تأتي من جانب الله. هذه الحقيقة عن حتمية الإعلان، تقوم، أو تسقط، بالإقرار بحقيقة الخطية، أو إنكار وجودها...

أربعة أقسام رئيسية:

ولقد اصطلح علماء اللاهوت، على تقسيمه إلى أربعة أقسام رئيسية: علم اللاهوت التفسيري، وعلم اللاهوت التاريخي، وعلم اللاهوت النظامي أو المدرسي، وعلم اللاهوت العملي. أما ما تجب الإشارة إليه، بصدد دراستنا الحالية، فهو لماذا وضعنا علم اللاهوت التفسيري، على رأس هذه الأقسام؟ هذا التفضيل يرجع إلى حقيقة أن هناك خلفية تكمن في أعماق كل باحث لاهوتي، نستطيع أن نسميها، موقف الاستقبال السلبي (Passive receptive attitude) أو إذا شئت فقل، موقف الإنسان كمستقبل مستمع، والله كمتكلم.

إن علم اللاهوت التفسيري لا يقتصر على التفسير فحسب، بل إنه أوسع دائرة ومجالًا، وما التفسير إلا بجانب هام فيه، ولكنه على أية حال مجرد جانب منه، وهو يتضمن البنود التالية:

1- دراسة مشتملات الأسفار المقدسة.

2- البحث في منابع الأسفار المقدسة، من دراسة لكتبة الأسفار، وتاريخ وظروف كتابتها، والاعتماد على مصادر ممكنة، إن كانت هناك مصادر، وهذا ما نسميه المدخل إلى الأسفار، ويمكن أن نعتبره امتدادا للتفسير السليم.

3- الإجابة على السؤال المختص بكيفية جمع هذه الكتابات لتكون كتابًا واحدًا هو الكتاب المقدس. هذا الجانب يحمل اسم «قانونية الأسفار» (Canonics)

4- دراسة الإعلان الإلهي، أو كشف الله عن ذاته، في الزمن، وفي الأبعاد، الأمر الذي يسبق تسطير الوثائق الكتابية، والذي سار زمنًا طويلًا، جنبًا لجنب مع تسجيل الإعلان الإلهي، هذا الجانب الأخير هو ما يعرف بدراسة «علم اللاهوت الكتابي»..

هذه الخطوات التي عرضنا لها، هي الترتيب المنطقي الذي نصل إليه، من وجهة بحث الإنسان، فإذا نظرنا إلى هذه العملية، من جانب العمل الإلهي، فالترتيب يصبح على عكس ذلك... إنه يكون على النحو التالي:

1- إعلان الله عن ذاته..

2- تسطير المواد المعلنة..

3- جمع الكتابات العديدة، في مجموعة واحدة..

4- دراسة محتويات الأسفار الكتابية..

تعريف اللاهوت الكتابي:

علم اللاهوت الكتابي، هو ذلك الفرع من علم اللاهوت التفسيري الذي يختص بعملية إعلان الله عن ذاته، كما يقدمها الكتاب المقدس..

في التعريف السابق، نجد أن كلمة «الإعلان»، تشير إلى عمل، فعلم اللاهوت الكتابي يرى في الإعلان، نشاطا إلهيًا؛ ولكننا لا نقول بأنه النشاط الذي وصل إلى منتهاه؛ إن طبيعته وطريقته، ينبغي أن تتمشى مع سمات وملامح العمل الإلهي نفسه. أما تلك السمات أو الملامح فيمكن تلخيصها على النحو التالي:

1- التدرج التاريخي لعملية الإعلان:

فالإعلان الإلهي، لم يتم في عملية واحدة نهائية، بل يكشف عن نفسه في عمليات متتابعة على المدى الطويل، وقد كان ممكنا من الناحية التجريدية، أن يكون غير هذا، ولكن في واقع الأمر لم يكن هذا ممكنًا، ذلك لأن الإعلان لا يقف بمفرده، بل يرتبط (فيما يختص بالإعلان الخاص) بنشاط إلهي آخر نسميه «بالفداء»، فالفداء لا يمكن أن يكون إلا عملية تاريخية متتابعة، لأنه يتجه إلى الأجيال البشرية التي تظهر على مر التاريخ، فالإعلان هو تفسير الفداء؛ لذلك ينبغي أن يكشف عن ذاته على مراحل، كما يتم ذلك في عملية الفداء، ومع ذلك فمن الواضح أن العمليتين لا تسيران معًا إلى النهاية؛ لأن الإعلان يصل إلى ختامه في وقت معين، بينما يستمر الفداء...

ولكي نفهم هذا ينبغي أن نضع في اعتبارنا تفرقة هامة في دائرة الفداء نفسه، فهو من الجانب الواحد موضوعي ومركزي.. ومن الجانب الآخر ذاتي وفردي، أما الجانب الأول فنقصد به عمليات الله في الفداء، التي تتم لصالح الإنسان البشري، ولكن خارجًا عنه. أما الجانب الثاني فنقصد به أعمال الله التي تدخل في العامل الإنساني، ونحن نسمي الأعمال الموضوعية بمركزية، لأنها تحدث في مركز دائرة الفداء، وهي تخص الجميع سواء بسواء، ولا حاجة إلى تكرارها بل لا يمكن تكرارها. هذه الأعمال المركزية، الموضوعية، هي التجسد، والكفارة، وقيامة المسيح.

أما الأعمال التي تحدث في الدائرة الشخصية أو الذاتية، فإننا نسميها فردية، لأنها تحدث وتتكرر في كل فرد على حدة. وهذه الأعمال الشخصية الفردية هي التجديد، والتبرير، والتغيير، والتقديس، والتمجيد.

والإعلان يرتبط بعملية الفداء المركزية الموضوعية فقط... وهذا يفسر لنا، لماذا يمتد الفداء، إلى ما هو أبعد من الإعلان. فلو ربطنا بين الإعلان، وبين الفداء الشخصي الفردي، فإن هذا معناه تعامله، مع مسائل شخصية خاصة، بدلًا من تعامله مع فداء البشرية بصورة جماعية، ولكن هذا لا يعني أن المؤمن لا يستطيع أن ينال الاستنارة من الإعلان الإلهي في الكتاب، لاختباره الشخصي الفردي، لأننا ينبغي أن نذكر أنه إلى جانب العملية الموضوعية، هناك عملية مستمرة، هي التطبيق الشخصي الفردي، والكثير من ذلك ينعكس على صفحات الأسفار المقدسة. إن الفداء الشخصي الفردي لم يبدأ حيث انتهى الفداء الموضوعي المركزي؛ بل سار معه جنبًا إلى جنب منذ البداية.

وهناك فترة لاحقة في المستقبل، نتوقع فيها استئناف الفداء الموضوعي المركزي، هي في مجيء المسيح الثاني. في ذلك الوقت ستحدث أحداث خلاصية عظيمة، بالنسبة للعالم، وبالنسبة لشعب الله أيضًا، تضيف صفحات مشرقة للحق الذي نملكه الآن..

2- تشكل الإعلان فعليًا في التاريخ:

وعملية الإعلان لا تتمشى مع التاريخ فحسب، بل إنها أيضًا متمثلة، ومتجسدة فيه، أي أن حقائق التاريخ نفسها لها دلالة إعلانية، وصليب المسيح وقيامته مثالان لذلك. ينبغي أن نضع الإعلان العملي، إلى جانب الإعلان الشفاهي، وهذا ينطبق بطبيعة الحال على أعمال الفداء المميزة؛ ففي هذه الحالات يجتمع الفداء مع الإعلان، وينبغي أن نلاحظ، في هذا الصدد أمريْن:

أولًا: أن هذه الأعمال، ذات الصبغة المزدوجة لم تحدث مبدئيًا لقصد الإعلان؛ فصفتها الإعلانية، تأتي في المرتبة الثانية، إنها أساسًا لها هدفها الذي يسمو على الإعلان، فهي تشير في حقيقتها إلى الله، وعلى هذا الأساس فقط تتجه إلى الإنسان لتعليمه، فيسبقها ويتبعها الإعلان الشفاه، فالترتيب هو: الكلمة أولًا، والحقيقة ثانيًا، ثم تأتي الكلمة التفسيرية. العهد القديم يقدم لنا الكلمة النبوية التمهيدية، والأناجيل تسجل الحقيقة الفدائية الإعلانية، والرسائل تعطينا التفسير النهائي...

3- الطبيعة العضوية للعملية التاريخية، كما نلاحظها في الإعلان:

كل زيادة هي تقدم، ولكن ليست كلها زيادة تقدمية تحمل صفات عضوية، والطبيعة العضوية لتقدم الإعلان، تفسر لنا أمورًا عديدة. أحيانًا يقال إن افتراض التقدمية المرحلية في الإعلان، ينفي كماله المطلق في كل المراحل. هذا يمكن أن يكون صحيحًا، لو كان التقدم غير عضوي. أما التقدم العضوي فهو كامل من البذرة، حتى البلوغ إلى الشجرة الشامخة، فالبذرة أقل جرمًا من الشجرة. ولكننا لا نقول في المفهوم النوعي، إنها أقل كمالًا، لأنها أقل حجمًا.

والصورة التي يدور حولها شرحنا، تفسر لنا كيف يمكن أن نرى كمال كفاية الحق الإلهي حتى في المرحلة الأولى لظهوره: صورة البذرة (أي المرحلة الأولى) التي يوجد فيها الحد الأدنى من المعرفة الجوهرية التي لا غنى عنها، وهي أيضا تفسر لنا كيف أن الإعلان محدد مساره التقدمي، بمسار الفداء التقدمي، فإذا كان تقدم الفداء عضويًا، فالإعلان ينبغي أن يشترك معه في طبيعته. وحيث يتباطأ الفداء في خُطاهُ، فالإعلان أيضًا يتباطأ. ولكن الفداء عضوي في تقدمه، كما نعلم، فهو لا يتقدم في حركة رتيبة منتظمة، بل في صورة «حقبية»، وحيث نرى تكاثر الأعمال الفدائية، أو تراكم أعمال فدائية عظيمة، فإن الإعلان يزداد سرعة وحجمًا، وأيضا نستطيع أن نفسر من الطبيعة العضوية للإعلان، تعدد أشكاله وتزايدها باستمرار، فهذه على الدوام هي ظاهرة لنمو الحياة العضوية. في العهد الجديد نرى هذا التعدد بصورة أوضح منه في القديم، وفي عهد الأنبياء نراه أكثر وضوحًا منه في عهد موسى..

وهنا تأتي بعض الملاحظات على هذا الفكر الأخير، فهناك من النقاد من يرى بأن هذا التنوع أو التباين في الكتاب، يجب أن يكون ضربة قاضية للإيمان، في كماله وعصمته... فإن كان لبولس رأيه، ولبطرس رأي آخر، فكلاهما في أفضل الحالات – لا يمكن أن يكونا في جانب الصواب المطلق، وهذا يمكن أن يكون صحيحًا، لو لم يكن الحق يحمل في جوهره، مظاهره التعددية؛ فالعصمة لا تقتضي التناسق الجامد. الحق غني في ذاته.. مركب، لأن الله كذلك، أما التصور السالف، فهو خاطئ لأنه يستند على فكر مغلوط خاطئ، عن طبيعة الله، وصلته بالعالم، رغم أنه في أعماقه يعترف بربوبية الله. إنه

يتصور الله، بمعزل عن دائرة العالم، يقف خارج دائرة خليقته؛ وهو لذلك يتجه إلى هذه الوساطة البشرية القاصرة، أو تلك، لتوصيل حقه المعلن، وما دامت هذه الوسائط قاصرة، فالنتيجة المنطقية، أن الإعلان يصبح قاصرًا متضاربًا، فعقلية بولس الجدلية المنطقية، تصبح عقبة كأداة في طريق توصيل الرسالة، شأنها في ذلك شأن عقلية بطرس البسيطة العملية ضحلة الثقافة، أما من وجهة النظر الإلهية فإن الموضوع يأخذ صورة أخرى، فالحق يضم في باطنه وُجوهه المتعددة، والله هو الذي يسيطر تماما على كل أجهزة الإعلان، ويشكل كل واحد منها حسب القصد المطلوب منه أن يؤديه، فإذا كان للإنجيل نسيجه التعليمي المحدد، فبولس الضليع الموهوب هو أصلح ما يكون للتعبير عنه، لأن الله قد زوده مسبقًا بهذه المواهب، لهذا القصد بالذات.

4- وأما السمة الرابعة من سمات الإعلان، التي تدفعنا إلى دراسة علم اللاهوت الكتابي، فهي إمكانية تطبيقه العملي:

إن إعلان الله عن ذاته لم يقدَّم إلينا لتدور حوله النظريات العقلية. صحيح أننا لا ينبغي أن نغفل الحقيقة، أن العقل التقي يمكنه أن يمجد الله حقًا، في تأمله العقلي في الكمالات الإلهية، وهذا حق تماما كاستخدام الإرادة بكل طاقاتها في خدمة الله، ولكن الديانة العقلية ليست هي كل الهدف الذي يهدف إليه الإعلان الإلهي. إن الإنجيل يعلمنا – وهذا حق – أن معرفة الله هي حياة أبدية، ولكن المعرفة هنا، ليست بالمفهوم الهليني (أي حسب الفلسفة اليونانية)، بل بالمدلول السامي (المفهوم العبري). المعرفة الهلينية معناها انعكاس حقيقة الشيء، على مرآة مشاعر الإنسان، أما المعرفة السامية، أو بالأحرى المعرفة الكتابية، فهي تعني ارتباط حقيقة الأشياء عمليًّا باختبار الإنسان الباطني في الحياة، وعلى ذلك فإن «المعرفة»، في قاموس الكتاب تعني، «المحبة»، أو «التفوق في المحبة»؛ لأن الله يرغب في أن يُعرف على هذا المنوال. لقد سمح بأن يشرق إعلانه في ثنايا الحياة التاريخية لشعبه.

ودائرة الإعلان لم تكن مدرسة فلسفية، بل كانت عهدًا. إن الحديث عن المعرفة، بأنها تهذيب، أو تثقيف للإنسانية، هو فكر عقلاني، لا يمت لمنطق الكتاب المقدس بصلة، فكل ما أعلنه الله عن نفسه، قد جاء استجابة لحاجات شعبه العملية، كما استلزمتها ظروف التاريخ...

الأمور العديدة التي يشير إليها علم اللاهوت الكتابي:

أطلقت عبارة «علم اللاهوت الكتابي»، أولًا على مجموعة من الآيات، تستخدم في دراسة علم اللاهوت النظامي، ثم أطلقها «الأتقياء» على دفاعهم ضد الطريقة المدرسية في معالجة المشاكل اللاهوتية. وبالطبع لم يكن في هذه أو تلك، ما يدعو إلى قيام علم لاهوتي جديد متميز، حتى أتى ج. ب. جبلر[1] الذي أدرك أن ما يميز علم اللاهوت الكتابي، هو المبدأ التاريخي في معالجته. ولكن جبلر، مع الأسف، كان متأثرًا بالمدرسة العقلانية التي كان ينتمي إليها، وكانت أهم خصائص هذه المدرسة، احتقارها للتقليد وللتاريخ، وعبادة العقل كالمصدر الوحيد للمعرفة الدينية، وعلى هذا الأساس وضع أصحابها خطًّا مميزًا بين:

1) المعتقدات القديمة المسجلة في الكتاب، كحقيقة تاريخية.

2) وما أثبت العقل صحته...

1 في كتابه De justo diecrimine theologiae kiblicae et dogmatic

أما الأولى فقد رُفضت بالكلية كشيء لا أساس له. أما الثانية، فقد قُبلت على أساس أنها حق، ليس لأنها سجلت في الكتاب، بل لأنها تتفق مع استنتاجات العقل، فإذا سألنا لماذا وجدت في الكتاب؟ فإن الجواب يأتينا، بأنه في المراحل الأولى لتطور البشرية، لم يكن البشر قد وصلوا بعد إلى اكتمال النضج العقلي، حتى يبنوا معتقداتهم، وممارساتهم الدينية على أساسه، وعلى ذلك بنى الله الإيمان على السلطان الخارجي، الأمر الذي أصبح الآن نافلًا.

ومن المهم لنا أن ندرك، أن هذه العقلانية الغشيمة، لم تكن مذهبًا فلسفيًا مجردًا من الفكر الديني، بل كانت لها صبغتها الدينية. وهكذا هاجمت العقلانية الدين بضراوة زمنًا طويلًا فحق لنا أن نقف في وجهها ونقاومها من وجهة النظر الدينية، وما ينبغي علينا ملاحظته، هو محاولتها الزائفة في إثبات كيانها ضد الله، في دائرة الحق والإيمان. إن قبول الحق استنادًا على سلطان الله هو عمل ديني بحت، والإيمان بوحي الكتاب، يمكن أن تمتدحه كعمل تعبدي، وهذا يفسر لنا، لماذا فضلت العقلانية، أن تثبت وجودها في دائرة الدين أكثر منها في دائرة الفلسفة البحتة، ذلك لأن عقل الإنسان الخاطئ، في غباوته، يحاول أن يقف وجهًا لوجه، ضد أي سلطان أعلى منه، فمعارضته العقلانية للتقليد، هو وقوف في وجه الله، كمصدر للتقليد. ومعارضته لعلم اللاهوت الكتابي، لا تهدف إلى تكريم التاريخ، وتصفيته من أثر التقليد، ولكنها تهدف إلى إهدار قيمة التاريخ، والتقليد معًا. زد على هذا أننا نرى أن العقلانية – من وجهة النظر الأخلاقية – تقصر عن الهدف الحقيقي، وذلك بتمجيدها للحاضر على حساب الماضي والمستقبل معًا، فهي ترى في نفسها أنها وصلت إلى قمة التطور؛ فبريق العظمة المتناهية التي ترى العقلانية أنها قد وصلت إليها، لا يمكن أن يجعلها تنتظر من الله شيئًا أكثر في المستقبل.

ولقد كان من المعتقد سابقًا، أنها ميزة ذات أهمية كبرى أن نفحص الحق تاريخيًّا، ولكن القيام بهذا بدون روح خشوعية، أسقط عنه الحق في أن يسمي نفسه بعلم اللاهوت، فالسمة العقلانية في علم اللاهوت الكتابي في الوقت الذي تركز فيه على الناحية التاريخية، تعتبره بلا قيمة من الناحية الدينية....

ولقد تأثر علم اللاهوت الكتابي منذ ولادته، بهذه الظروف العقلانية التي تحيط به، ليس كما تأثر بالتيارات الفلسفية بوجه عام فحسب، بل في طبيعته بصورة خاصة، وهذا يتضح من المدى الذي تأثر فيه – في العصر الحاضر – بفلسفة النشوء والارتقاء. وهذا نراه في اتجاهين:–

أولًا: أن التطور الكيْفي الذي تراه نظرية الارتقاء بالنسبة للعالم، قد امتد إلى دائرة الحق الديني، فلقد قيل إن التطور الديني ارتقاء، ليس فقط من الأدنى إلى الأسمى، بل من البربري البدائي إلى المثقف المتحضر... من الزائف إلى الحقيقي.. من الشر إلى الخير، وإن الديانة بدأت بعبادة الأرواح (animism[1]).

ثم كانت التعددية (تعدد الآلهة)، وبعدها الأحدية (مع الإيمان بوجود آلهة أخرى)، ثم جاء التوحيد. هذا الرأي بالطبع ينفي الإعلان نفيًا قاطعًا، جاعلًا كل الأشياء متناسبة مترابطة أحدها بالآخر، بحيث لا يبقى هناك موضع لكمال العامل الإلهي كمالًا مطلقًا...

---

[1] أي الاعتقاد بأن كل ما في الوجود له روحه الواجب التعبد لها.

ثانيًا: الاتجاه الثاني نراه، في كون فلسفة الارتقاء تنتمي إلى ما يسمى بالأسرة الإيجابية (Positivism) التي تعِّلم بأنه لا سبيل لنا إلى معرفة شيء إلا إذا كان ظاهرًا، وأننا لا ندرك إلا الظواهر... الجانب الانطباعي المحسوس من العالم فحسب، وليس الحقيقة الباطنية الموضوعية أو ما يسمى الأشياء في ذاتها أما الله، والنفس، والخلود، والحياة الأخرى.. إلخ، فلا تدخل ضمن دائرة المعرفة البشرية، التي هي في واقع الأمر، ليست بمعرفة بالمعنى الصلب القديم؛ وعلى ذلك فكل هذه الحقائق الموضوعية تعتبر خارج نطاق علم اللاهوت، فإن كنا نُبقي على اسم «علم اللاهوت»، فإنما هو اسم مغلوط لدراسة وتبويب بعض الظواهر الدينية، وموضوع البحث ليس فيما هو حقيقي أو غير حقيقي، بل فيما كان يدين به الأقدمون، ويعتقدون به في الماضي.

مبادئ هادية:

وأمام مثل هذه التأثيرات المشوشة المركبة، من المهم جدا لنا أن نرسي المبادئ التي نريد الاسترشاد بها في مجال بحثنا وهي:

1- الإقرار بطبيعة عصمة الوحي، كأمر جوهري لازم لكل استخدام لاهوتي قانوني لهذه الكلمة. هذا هو جوهر الاعتقاد بالألوهية فإن كان الله، إلهًا له ذات وإدراك، فالنتيجة الحتمية الملازمة لذلك، هي أنه في كل طريقة يعلن بها عن ذاته، لا بد أن يقدم لنا، تعبيرًا معصومًا عن طبيعته وأهدافه. ينبغي أن ينقل إلينا أفكاره، مطبوعة بطابع الألوهية التي لا تخطئ.

وإن كان الأمر غير ذلك، فإن هذا يترك المجال للقول، بأنه في طبيعته مقيد بمحدودية العالم، مما يعوقه عن الاتصال بالعالم. من الواضح أن خلفية مثل هذا الرأي ليست عقيدة الألوهية، بل عقيدة «وحدة الوجود»[1] (Pantheism)

2- وعلى علم اللاهوت الكتابي أن يعترف من جانبه أيضًا، بحقيقة خلفية الإعلان، وموضوعيته، بمعنى أن الاتصال الحقيقي قد أتى من الله إلى الإنسان بطريقة خارقة للطبيعية، ونحن لا نقصد بهذا أن نحقر فكرة الإملاء (Dictation)؛ فالإملاء لا نهاية فيه، وعلى الأخص إن كان من الله للإنسان، وكثيرون من الذين استقبلوا الإعلان، يؤكدون بأن مثل هذه الطريقة لم تكن نادرة الحدوث.

على أن هذا لا يعني أن كل الإعلان قد جاء هذا الأسلوب الموضوعي... فهناك جزء يمكن أن نسميه «بالإعلان الباطني» ونعني بهذا نشاط الروح في الباطن، في تأثيره في أعماق اللاشعور، مما ينجم عنه، ظهور أفكار بحسب مقاصد الله؛ والمزامير تقدم لنا أمثلة لهذه الصورة من الإعلان، كما نلمسها أيضًا في المقاطع الشعرية التي نلتقي بها هنا وهناك في الكتابات النبوية، ومع أنها جاءت خلال قنوات باطنية، إلا أننا لا نقلل من السلطان الإلهي في تقديمها، وإلا لما أمكن تسميتها بالإعلان الإلهي. في هذه الصور الباطنية، يمتزج الإلهام بالإعلان، ولكننا ينبغي أن نحترس من أن نحسب كل كتابات الوحي أو الإعلان الإلهي، من هذا النوع من الإيحاء الباطني، فهذا ما يهدف إليه البعض في العصور المتأخرة، لتجريد الإعلان من عصمته، فمن بين الصور المألوفة، حصر الإعلان في عملية الكشف عن الذات التي قام بها الله بنفسه، واستخلاص محتويات الأفكار الكتابية من تأملات البشر في عملية

1 المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وأن الكون المادي والإنسان ليسا إلا مظاهر للذات الإلهية

الكشف الذاتي الإلهي، فإن مثل هذه النظرية ما هي إلا غطاء لوضع كل تعاليم الكتاب في نطاق نسبية الأفكار البشرية التي لا يمكن التحقق من مصدرها الإلهي؛ لأنه لم يبق شيء موضوعي لنتحقق به منها.

إن الاعتقاد في ترابط الإعلان الموضوعي والشخصي معًا، ليس هو من نتاج الفكر الضيق المتزمت الذي عفى عليه الزمن، فهو في واقعه ثمرة العقول الرحبة، لأنه يأخذ في اعتباره كل الوقائع. إن عثرة «الإملاء» تكمن في تقدير الله تقديرًا ضعيفًا، مع تعظيم الإنسان. فإن كان الله يتنازل ليعطينا إعلانًا فإن له هو أولًا، وليس لنا أن نقرر الشكل الذي يقدم لنا به هذا الإعلان، وكرامًا لله ما عليناإلا أن نقبل كلامه، في ملء قدره الإلهي.

3- وعلم اللاهوت الكتابي يعني عناية فائقة بمسألة الوحي، وهذا يتوقف بجملته على الشيء الذي يجعله موضوعًا يدور حوله بحثنا، فإن كان هذا الشيء يتركز في معتقدات وممارسات الناس في الماضي، فإنه من الواضح أنه لا قيمة لبحثنا في حقيقة جوهر المادة التي نعالجها، إن كنا نعتبره– بدرجة أكبر أو أقل– مجرد تسجيل يمكن الاعتماد عليه للأحداث التي كانت جارية، سواء كانت في حد ذاتها حقيقية أم غير حقيقية. إن علم اللاهوت الكتابي بهذا المفهوم، يجب أن يوضع مع علم اللاهوت التاريخي وليس مع علم اللاهوت التفسيري، وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهمه على أنه تاريخ العقائد في الأزمنة الكتابية؛ فهو يتعامل مع إشعياء، كما يتعامل مع أوغسطينوس، ومركز الدائرة هو ما كان يؤمن به هؤلاء أو أولئك، وليس إن كان إيمانهم هذا يستند على أساس صادق أم لا.

ولكن مفهومنا نحن عن هذا الأمر، هو أن نتناوله على أساس أنه إعلان من الله؛ ولذلك فإن عامل الوحي، ينبغي أن يُحسب حسابه كأحد العناصر، التي تطبع الحق الذي ندرسه، بطابع سلطان الله.

ويجب عدم الاعتراض أنه بهذه الصورة، نحن نفترض أن الوحي في الكتاب يقتصر على ما يتصل بالمناسبات الخاصة التي تدخَّل الله فيها في عملية الإعلان، وكأننا – كعلماء لاهوت كتابي – نعترف بعدم المبالاة بما يتعلق «بالوحي المطلق»، فالاعتقاد بالوحي الجزئي هو ظاهرة حديثة لا سند لها في ما يعلمه الكتاب عن نفسه، فعندما يتكلم العهد الجديد عن وجه العهد القديم، فهو يستخدم عبارات مطلقة جامعة مانعة، فإذا رجعنا إلى ما يقوله الكتاب نفسه في هذا الصدد، لرأينا أنه إما أن يكون الوحي «مطلقًا» أو لا وحي بالمرة. وكما رأينا أن الإعلان لا يمكن حصره في بعض العبارات المتفرقة، ولكنه يشمل كل الحقائق، وهي حقائق ليست قليلة الأهمية، بل هي سَدَى (نسيج) الإعلان الفدائي ولُحْمَتُه، وبها يستكمل الكتاب صورته، وإن لم تتقرر تاريخية هذه الحقائق – بمعنى أقوى مما تؤدي إليه الأبحاث التاريخية – فإن كل ما يعلمه الكتاب يصبح موضع شك مما يجعل الإعلان كله موضع ريب، فالثقة الكاملة الراسخة في إعلانات الكتاب تعتمد كليًّا على الصورة التاريخية الى تبدو عليها.

وكذلك علينا أن نذكر أن الكتاب المقدس يعطينا، في بعض الأحيان، فلسفته الخاصة عن كتبة الأسفار: لنأخذ بولس على سبيل المثال، فهو له آراؤه الخاصة، بالنسبة لنسيج الإعلان في العهد القديم،وهنا يصبح موضوع الوحي المطلق الذي يمتد إلى تعاليم بولس التاريخية، ذا أهمية بالغة، فإذا كنا نؤمن بأن بولس، في كتابته لهذه الآراء، كان مسوقًا بالوحي، فإن هذا سوف ييسر لنا الطريق، لإثبات طبيعة الإعلان في العهد القديم، وليس من اللازم أن نكوّن لأنفسنا فكرًا خاصًّا في هذا المجال، وإذا حدثت أية محاولة من هذا القبيل، كما حدث من إحدى مدارس النقد الكتابي للعهد القديم، فإن تلك المحاولة لا تستند فقط على إمكانية تنحية عامل الوحي، بل على إنكاره بالكلية.

الاعتراضات على اسم «علم اللاهوت الكتابي»:

وهنا سوف نتقدم لفحص بعض الاعتراضات التي توجه إلى اسم «علم اللاهوت الكتابي»..

1- إن الاسم متسع، عريض الدائرة، لأنه بعيدٌ عن دائرة الإعلان العام، فإن كل علم لاهوت، كما هو مسلم به، يعتمد على الكتاب؛ فلذلك ليس من المعقول أن نطلق لقب «كتابي» على فرع واحد.

2- فإذا قيل إن كلمة كتابي يجب ألا تعني بالضرورة أنه وحده الذي يرجع إلى الكتاب، بقدر ما تعني طريقة خاصة لإظهار الحق في صورته الكتابية الأصلية، دونما تغيير، فجوابنا يجب أن يكون هو أن ذلك – من جانب – يعكس بالضرورة، ظلًا على أنظمتنا اللاهوتية بأنها مذنبة في احتكارها للحق، ومن الجانب الآخر أن «علم اللاهوت الكتابي» يعطي لنفسه أكثر مما يجب بادعائه بأنه يخلو من التغيير في معالجته للمادة الكتابية.

فالحقيقة هي إن علم اللاهوت الكتابي، شأنه شأن علم اللاهوت النظامي، يضفي على المادة الكتابية نوعًا من الصياغة الجديدة، والفارق الوحيد بينهما هو في المبدأ الذي على أساسه يحدث ذلك التغيير؛ ففي علم اللاهوت الكتابي تغلب الصبغة التاريخية، بينما في علم اللاهوت النظامي، تغلب الصبغة المنطقية، وكلاهما لازمان ولا مفاضلة بينهما.

3- إن الاسم غير مناسب، لأنه لا ينطبق على بقية فروع الدراسات اللاهوتية الأخرى، وينجم عنه تضارب في استخدامه، وعلى ذلك فمن الأفضل جدًّا، استبدال اسم علم اللاهوت الكتابي باسم «تاريخ الإعلان الخاص»؛ فهذا الاسم يحدد بكل دقة –وبما لا يدع مجالًا للتضارب الناجم عن التسمية الأولى– ما نهدف إليه في دراستنا، ومع ذلك فمن العسير، استبدال اسم درجت الدوائر العلمية، على استخدامه زمنًا طويلًا..

علاقة علم اللاهوت الكتابي بالفروع الأخرى:

ونريد هنا أن نثبت العلاقة بين علم اللاهوت الكتابي والفروع الأخرى من نفس «أسرة العلوم اللاهوتية»..

1- فهناك صلته بفرع التاريخ المقدس، أي التاريخ الكتابي، وهو وثيق الصلة به، ولا يمكن إلا أن يكون كذلك، حيث أن الفرعين يشتركان في استخدام مادة واحدة، وفي التاريخ المقدس، يشغل الفداء مركز الدائرة، ودراسة الفداء، لا يمكن أن تتم بدون دراسة الإعلان، حيث أننا قد رأينا فيما سبق أن بعض الأفعال هي فدائية وإعلانية في نفس الوقت، بحيث تختلط حدود الواحد بالآخر، على أنه يمكننا أن نضع خطًا مميزًا – منطقيًا وإن لم يكن عمليًا – بين الاثنين: في تسليمنا بأنه لكي ينقذ الله العالم من حالة الخطية، استلزم الأمر أن يعمل الله في خطين يتصلان بدائرتين، عملت الخطية فيهما عملها الهدام، وهاتان الدائرتان هما دائرة الكيان (Being) ودائرة المعرفة، فلتصحيح وضع العالم في الدائرة الأولى استلزم الأمر الفداء، ولتصحيح مساره في الدائرة الثانية، اقتضى الأمر الإعلان. فالدائرة الأولى أنتجت التاريخ الكتابي، والدائرة الثانية أنتجت علم اللاهوت الكتابي.

2- هناك صلة بين علم اللاهوت الكتابي وبين مقدمات أسفار الكتاب، ولو أن مقدمات الأسفار، تسبق علم اللاهوت، والكثير منها يعتمد على تاريخ الوثائق الكتابية، والظروف التي كتبت فيها، لبيان موضع الحق الذي تعلنه في خطة الإعلان الإلهي، والجداول التاريخية التي تثبتها مقدمات أسفار

الكتاب، هي التي تحدد وتنظم جدولة علم اللاهوت الكتابي، وهذا لا يعني بالطبع أن تتبع الكشف التدريجي للحق، لا يصل إلى أبعد من زمن كتابة الوثائق؛ فالأسفار الخمسة ترجع إلى الماضي فتسجل ما أُعطي من إعلانات منذ البدء، ولكنها تتضمن أيضًا الكثير مما أُعطي من إعلانات لموسى ومن خلاله، ومع ذلك فهذان العنصران ينبغي أن نميز بينهما – وهذا يكفي فيما يختص باعتماد علم اللاهوت الكتابي على مقدمات الأسفار، وعلى الرغم من هذا، فيمكن أن ينعكس الترتيب؛ فحين لا يكون هناك دليل خارجي كافٍ لتعيين زمن وثيقة ما، فإن علم اللاهوت الكتابي، يمكنه أن يقدم لنا المعونة، حينما يرشدنا إلى الوقت الذي يتناسب فيه مضمون الإعلان في هذه الوثيقة، مع تقدم الإعلان، وتطوره..

3- أخيرًا هناك الصلة بين علم اللاهوت الكتابي، وبين علم اللاهوت النظامي، فلا فارق بينهما فيما يتعلق بصلتهما بالأسفار المقدسة، فالاثنان متساويان في هذه الصلة، ولا يكمن الفارق في كون الواحد يطور مادة الكتاب بينما الآخر يبني عليها كما هي؛ فالاثنان يطوران الحق الكتابي بصورة متساوية، ولكن الفارق يكمن في المبادئ التي بها تُحدث هذا التطور، ففي علم اللاهوت الكتابي يستند المبدأ إلى التاريخ، بينما في علم اللاهوت النظامي، يقوم المبدأعلى المنطق؛ فعلم اللاهوت الكتابي يرسم خطًا مستقيمًا للتطور، بينما النظامي يرسم دائرة، وأيضًا ينبغي أن نذكر أنه على خط التطور التاريخي، هناك،، بداية للارتباط بين عناصر الحق، في أكثر من نقطة، يمكن أن نميز فيها بدايات التبويب النظامي...

طريقة علم اللاهوت الكتابي:

إن طريقة علم اللاهوت الكتابي، في أساسها، يمكن أن تتقرر على مبدأ التطور التاريخي، ومن هنا يستلزم الأمر تقسيم مسار الإعلان إلى حقب متميزة. ومهما كان الاتجاه الحديث، نحو استبعاد مبدأ الدورية (تكرار الأحداث) من العلوم التاريخية، فمن المؤكد أن الله في كشفه للإعلان، قد استخدم هذا المبدأ... ولذلك يلزم ألا نحدد هذه الحقب بطريقة عشوائية، أو على غير هدى، أو حسب الأهواء.. ولكن في اتساق تام مع خطوط التقسيم التي يحددها الإعلان نفسه: فالكتاب هو أدرى بحقيقة أنه كائن حي يعرف حقيقة تركيبه وهو ما لا نستطيع نحن أن نعرفه في جميع الأحوال، والمبدأ الذي يفترض أن قَطع العهد – الذي تتابع مرارًا – هو العلامة المميزة لبداية عهود جديدة، له أهمية بالغة، ويجب أن نتنبه إليه جيدًا، وإلى جوار مبدأ الدورية هذا، فإننا ينبغي أن نتنبه إلى تجميع العناصر المتعددة للحق، ووضعها في حدود دورتها الزمنية.

هنا أيضًا ينبغي علينا ألا نسير حسب أهوائنا، فبناؤنا للحق العقائدي، على أساس ما بين أيدينا من الإعلان الكامل، فينبغي ألا نفترض وجوده عند الذين أُعطي لهم هذا الإعلان في وقته، بل علينا أن نتغلغل بقدر الإمكان إلى تفكيرهم وظروفهم، ونرى مفهوم الحق، في عناصره الأولى، كما قُدم إليهم. هناك نقطة تربط بين التطور التاريخي للإعلان، وتجميع الحق في دوائر ذات مركز واحد، فكثيرًا ما حدث تطور، بانتقال عنصر من عناصر الحق، كان يحتل محيط الدائرة قديمًا فأصبح الآن يحتل مركزها. إن جوهر المسألة هو كيف نعْدل في حكمنا على المميزات الشخصية في أواني (وسطاء) الإعلان، فهذه المميزات الفردية هي التي تخدم الخطة التاريخية، وهناك من يقترح دراسة كل سفر على حده، ولكن هذا يؤدي إلى تكرار لا داعي له، لأن هناك أمورًا كثيرة مشتركة، والخطة الأفضل

هي أن نطبق المعالجة الجماعية على المراحل الأولى للإعلان– حيث لم تكن قد تنوعت جوانب الحق– ثم تخصيص المعالجة لكل سفر على حده في المراحل المتأخرة حيث تنوعت الجوانب.

الفوائد العملية لدراسة علم اللاهوت الكتابي:

بقى أن نقول شيئًا عن الفوائد العملية لدراسة علم اللاهوت الكتابي، ويمكن أن نلخصها فيما يلي:

1- إنها تشرح لنا مراحل النمو العضوي لحقائق الإعلان الخاص، وهذه الطريقة تعيننا على تجديد نقط التركيز، في الجوانب المتعددة للتعليم والكرازة، فالورقة من الشجرة، ليست في أهمية الغصن، والغصن ليس في أهمية الفرع، ولا الفرع في أهمية الجذع. وزيادة على هذا فإننا في عرضنا للتركيب العضوي للإعلان، فإن علم اللاهوت الكتابي، يقدم لنا برهانًا أصيلًا لحقيقة وواقعية ما فوق الطبيعة.

2- إن في هذه الدراسة الترياق القوي، ضد سموم التعاليم العقلانية، ومدارس النقد، وذلك على النحو التالي:

فالكتاب المقدس يعرض أمام أنظارنا، كائنًا حيًّا بذاته، وهذا الكائن المولود في الكتاب نفسه، تدمِّره الفرضيات النقدية – كما يعترف بذلك النقاد أنفسهم – على أساس أنه كائن صناعي مسخ نسب زورًا للكتاب في عصور لاحقة، ويجب استبداله بكائن أفضل قد اكتشف حديثًا. ولكننا الآن في دراستنا، في ربطنا علم اللاهوت الكتابي، بشهادة الكتاب نفسه عن طبيعته الإعلانية، سوف نرى كيف أن النقد، على هذا النحو، يحطمه جذريًّا، وبغض النظر عن كون الأمر مدار أسئلة حول تواريخ وكيفية كتابة الأسفار المقدسة، يتضمن الاختيار بين مفهومين متناقضين متباعدين للكتاب المقدس وللديانة، فمعرفة النقد على حقيقته وما يهدف إليه لهي أعظم علاج وقائي ضده..

3- إن علم اللاهوت الكتابي يهب حياة جديدة للحق ويمنحه نضارة، حينما يقدمه لنا في إطاره التاريخي الأصيل؛ فالكتاب المقدس ليس كتاب عقائد مجردة، ولكنه كتاب تاريخي زاخر بتواريخ حية، ودراستنا لتاريخ الإعلان، تعيننا على استخدام كل هذه الفوائد الدرامية.

4–علم اللاهوت الكتابي، يقاوم الاتجاه الهدام للحق المنتشر في وقتنا الحاضر، هذا الاتجاه الذي يركز على الجوانب الاختبارية والعاطفية في الديانة، ولكن علم اللاهوت الكتابي يؤكد على لزوم الأساس العقائدي في البناء الديني. إنه يرينا مدى اهتمام الله، بتقديم عالم من الأفكار الجديدة لشعبه، وأمام هذا يصبح اعتبار الإعلان شيئًا ثانويًا، أمرًا خاليًا من التقوى.

5–وعلم اللاهوت الكتابي يخفف من الاتجاه المنحرف الذي ينادي بأن العقائد الأساسية في الإيمان، يمكن أن تعتمد على آيات منعزلة عن قرائنها، فهناك مستوى أعلى، يمكن أن نقيس عليه الآراء الدينية المتضاربة، لنرى مدى صحتها الكتابية، وعلى هذا فإن علم اللاهوت الكتابي، سوف ينتصر في النهاية، إذ يثبت أنه نما عضويًا من شجرة الإعلان، وأنه من صميم نسيج الديانة الكتابية.

6– وأسمى فائدة عملية نجنيها من دراسة علم اللاهوت الكتابي، هي أنه، نظير كل فروع علم اللاهوت، يجد هدفه الأسمى في تمجيد الله، وهو يصل إلى هذا الهدف عن طريق تقديم رؤيا جديدة

عن الله، إذ يعلن جوانب طبيعته في علاقته التاريخية مع الإنسان وتعامله معه، وهنا نذكر كلمات توماس الاكويني الجميلة:

«إن علم اللاهوت هو الذي يلقننا إياه الله، والذي يعلمنا عن الله والذي وصلنا إلى الله».

الفصل الأول

مخطط مجال الإعلان

في تخطيطنا لمجال الإعلان، علينا أن نضع خطًا فاصلًا بين الإعلان العام والإعلان الخاص، فالإعلان العام يمكن أن نلقبه أيضًا بالإعلان الطبيعي، أما الإعلان الخاص فهو فوق الطبيعة، والكلمتان تفسران نفسيهما بنفسيهما، أما الإعلان العام فيصل إلى كل إنسان، لأنه يأتيه عن طريق الطبيعة، أما الإعلان الخاص، فيأتي إلى الدائرة الضيقة، وذلك لأنه ينبع من دائرة فوق الطبيعة، عن طريق إعلان خاص من الله عن ذاته للبشر، ولعله من الأفضل أن نعرف الصلة بين الاثنين بصورة منفصلة فنقول:

(أ) إنها الصلة التي كانت كائنة بين الإعلان العام والإعلان الخاص قبل الخطية وبمعزل عنها.

(ب) وإنها القائمة بصورة معدلة في عصر الخطية.

فلنبحث أولًا الصلة القائمة بمعزل عن الخطية – فالطبيعة التي عنها يصدر الإعلان الطبيعي، تتكون من مصدرين: الطبيعة في الداخل، والطبيعة في الخارج..

والله يعلن ذاته للإنسان في الباطن عن طريق الوعي الديني، والضمير الأخلاقي، وهو أيضًا يعلن عن ذاته في أعمال الطبيعة الخارجية، ومن الواضح أن الأخيرة ينبغي أن ترتكز على الأولى، وتقوم عليها، فلو لم تكن هناك معرفة فطرية سابقة بالله، فمهما كانت الملاحظات الطبيعية، فإنها لن تؤدي إلى مفهوم كامل عن الله. إن الافتراض مسبقًا لكل معرفة عن الله، قائم على أساس أن الإنسان قد خلق على صورة الله، ومن الناحية الأخرى فإن المعرفة النابعة من الطبيعة الباطنية، لن تكون كاملة في ذاتها، بمعزل عما تناله عن طريق اكتشاف الله في الطبيعة، وهكذا تنال غناها وثباتها، والكتاب المقدس يقر بهذه الحقائق، فهو لا يفترض، حتى بالنسبة للوثني، أن الإنسان ينبغي أن يتلقن ما يؤكد له وجود الله، أو إله. تحريضاته على معرفة الله، إنما تعني التعرف به، عن طريق معرفة ذاته وصفاته.

وإلى هذه المعرفة المذكورة آنفًا، عن طريق مصدرَي الطبيعة، يمكن أن نضيف الكشف أو الإعلان فوق الطبيعي، وهذا أمر نقرنه عادة بالفداء، ولو أن الفداء ليس دائرته فحسب، وسنعرض له هنا بمعزل عن حاجة الإنسان إلى الفداء، والأمر الرئيسي الذي تجدر ملاحظته، هو أنه يضيف ذخيرة من المعرفة، لا تستطيع الطبيعة أن تعطيها. وهذا هو السبب الذي لأجله نسميه إعلانًا فائقًا للطبيعة.

والآن نأتي إلى الطريقة التي بها تطورت هذه الصلات التي عرضنا لها سابقًا، وتأثرت بدخول الخطية. ومن الخطأ أن نظن أن نتيجة السقوط الوحيدة، هي إعطاء الإعلان فوق الطبيعي... ولا شيء سواه. وكما سنرى فإن «الفوق طبيعية»، في الإعلان، – على الرغم من أن الحاجة قد أصبحت ملحة بالنسبة لها بسبب الخطية – إلا أنها لم تنبع أساسًا من حقيقة وجود الخطية، ولكن الخطية بدخولها، استدعت تطوير مسار الإعلان الطبيعي إذ أصبح في حاجة إلى تصويب، فالطبيعة من الباطن لم تعد تعمل بصورة عادية في الإنسان الخاطئ، إن حاسته الدينية والأدبية من نحو الله، قد بدأت تُظلم وتتبلد، واكتشافه لله في الطبيعة الخارجية أو الظاهرة، قد أصبح خاضعًا للخطأ والتشويش. وشعوره الداخلي

عن الله، وهو أقرب ما يكون من الكيان الداخلي للإنسان، قد تأثر بهذا أكثر مما تأثرت ملاحظته لما سطره الله في الطبيعة الخارجية[1].

وفي العهد القديم نجد أيضا إشارات – كما في إشعياء (40: ٢٠، ٢٩) مزامير (94: 5 – ١١) في حث الأمم على تصحيح مفاهيمهم عن طبيعة الله، بالنظر والتأمل في أعماله في الخليقة، ولكن التصحيح الأساسي عن معرفة الله الطبيعية لن يأتي من داخل الطبيعة نفسها، بل ينبغي أن يأتي من "فوق طبيعية" الفداء؛ فالفداء، بطريقته فوق الطبيعية، يعيد إلى الإنسان الساقط سلامة وكفاية إدراكه لله في دائرة الطبيعة، وإن كنا نريد أن نعرف مدى صدق هذا، فلنتجه إلى علم اللاهوت الطبيعي، فنرى كيف أنه لم ينبع من دائرة الوثنية، على الرغم مما أنبتته من فلسفات فخمة، ولكن من المنابع المسيحية. إننا حينما نبني نظامًا للمعرفة الطبيعية بالله، وننادي بأن هذا النظام يُبنَى على العقل فقط، فقد يكون هذا صحيحًا من الوجهة النظرية، ولكن يبقى السؤال عما إذا كنا في وصولنا للنجاح في هذا الأمر، لم تكن عقولنا بإمكانياتها الطبيعية، قد تأثرت من قبل بتأثيرات النعمة المخلِّصة وعملها في تصويب الفكر.

إن أقوى عمل للإعلان الخاص، مع وجود الخطية، لا يكمن في تصحيح وتجديد القدرة على تفهم الحقائق الطبيعية، بل في إدخال عالم جديد تمامًا من الحق المتعلق بفداء الإنسان. والجدة هنا – فيما يختص بالإعلان الفوق الطبيعي – ترتبط بالشكل، كما ترتبط بالمضمون، كما يبدو أثرها في طريقة تعامل الله المعجزي مع الإنسان. لقد تحوَّل شكل التعامل المباشر وصار موضوعيًّا فمن قبل كانت هناك الشركة الروحية المباشرة، وكان فيض الإعلان يتدفق دون ما عائق، ولم تكن هناك حاجة إلى خزان المياه منه نستقي على الدوام. ولكن، تحت تدبير الفداء، اقتضى الأمر شيئًا خارجيًّا يرتبط به الاتصال الإلهي بالإنسان. إن منتجات الفداء الموضوعية، في حقائقها كما في تعاليمها، لهي أقوى مذكِّر لنا بتطور التعامل الإلهي مع الإنسان.

ونستطيع أن نرى نفس التغيير في استمرار الظهورات الإلهية (Manifestation) التي تمت في الماضي، وحيث يظل مجرى الإعلان فائضًا باستمرار، فلا داعي بعد للتذكير مستقبلًا بالمعاملات السالفة، ولكن هناك ضرورة لذلك للشركة الواسعة في بركات الفداء الحاضرة، وهكذا اقتضى الأمر، أن تأخذ مشتملات الإعلان الفدائي الجوهرية، صورة دائمة أولًا في التقليد، ثم في تسطيرها في الكتابات المقدسة الموحى بها، ولن يحتاج الأمر لإضافة شيء آخر، سواء لموضوعية هذه المشتملات أو لثبات صورتها، بعد اكتمالها في النهاية. أما عن جدتها، فهذه نتيجة مباشرة لتفاعل الموقف الإلهي، مع العامل الجديد الذي نجم عن دخول الخطية. إن وجهًا جديدًا للطبيعة الإلهية قد اتجه للإنسان، ولهذا الوجه الجديد، ترجع أمور كثيرة جديدة، ولكنها جميعها يمكن أن نضعها تحت بندي العدالة والنعمة، كالقطبين الرئيسيين اللذين يدور حولهما الإعلان الإلهي بخصوص الفداء، وكل العمليات والاختبارات الجديدة، التي يجتاز فيها الإنسان الذي نال الفداء، يمكن أن نرجعها إلى أحد هذين القطبين.

على أنه ينبغي أن نؤكد أن جوهر الأشياء، في عالم الفداء، هو جديد كل الجدة.. والعقل الطبيعي لا يمكن أن يصل إليه على هذا النحو، ومن المؤكد أن الله لم يخلق عالم الفداء، بدون اعتبار لعالم الطبيعة السابق، ولم يبدأ إعلان الفداء من جديد كأنما لم يسبقه شيء؛ فالمعرفة من الطبيعة، حتى ولو

---

[1] وهذا ما دعى بولس الرسول إلى أن يكتب متحدثًا عن الأمم، الذين أظلم ذهنهم الغبي، وبينما هم يزعمون أنهم حكماء صاروا جهلاء.

كانت قد تشوهت، افتراض مسبق – إلا أن هذا لا يعني إنه كان هناك تحول طبيعي، من حالة الطبيعة إلى حالة الفداء؛ فالطبيعة لا يمكن أن تفتح باب الفداء.

والخطية، في نهاية الأمر، قد غيرت وضع الإنسان الذي فيه يستطيع الاقتراب الفوق الطبيعي من الله. في حالة البراءة لم يكن هناك الخوف، بل الصداقة الواثقة، أما في حالة الخطية، فالاقتراب إلى الله أصبح يرعب الإنسان، وهو شعور مختلف كل الاختلاف، عن الاحترام الواجب، الذي ينبغي أن يسود الإنسان في اقترابه لخالقه، والذي لا ينفصل عن فعل الديانة نفسها..

الإعلان الخاص قبل الفداء وبعده:

فيما سبق افترضنا وجود ما أسميناه الإعلان الخاص قبل السقوط، وهو الإعلان الذي يسمو على المعرفة الطبيعية لله، ونريد هنا أن نعرض لإمكانية وجود هذا الإعلان ولزومه، والهدف الجوهري من وجوده. أما موضوع ذلك الإعلان، فسنعرض له فيما بعد.

نقول إن إمكانية وجود هذا الإعلان الخاص ولزومه ينبعان من طبيعة الديانة نفسها، فالديانة هي الاتصال الشخصي بين الله والإنسان – وعلى هذا الأساس، فمن البديهي الافتراض بأن الله لن يكتفي ولن يدع الإنسان يكتفي، بالتعرف به عن طريق توجيه خاطئ، بل لا بد أن يتوج الديانة بشركة مباشرة وجهًا لوجه كالصديق لصديقه...

ونفس النتيجة نستطيع أن نصل إليها، حينما نتأمل هدف الله من هذه الصورة الأولى الفائقة الطبيعة، فهي ترتبط بالحالة التي خلق عليها الإنسان، وتطوره إلى حالة أسمى، فلقد خلق الإنسان في حالة الصلاح الكامل، بالمعنى الأدبي، ومع ذلك يمكن أن نقول، بأنه كانت هناك إمكانية وصوله إلى حالة أسمى.. ويبدو أن هناك تناقضًا في هذا المنطق. ولكن ذلك التناقض السطحي سوف ينتهي بالتحديد الدقيق للوجه الذي يبدو فيه هذا التطور. إن التطور معناه الانتقال من صلاح غير ثابت إلى صلاح ثابت وسعادة دائمة، ونعني بذلك الوصول إلى حالة الامتلاك الراسخ الذي لا يمكن أن يفقد، حالة لا يستطيع فيها الإنسان أن يخطئ، فلا يتعرض لعواقب الخطية. لقد كان الإنسان في حالته الأولى، في فترة اختبار غير محدد، وكانت له البركات التي كان ينعم بها، طالما لا يقترف خطية، ولكن هذه الحالة لم تكن تضمن له استمرار وضعه الديني والأدبي؛ لذلك فقد استلزم الأمر خضوعه لفترة اختبار دقيق مركز، فإذا ظل على ثباته، واجتاز الاختبار بنجاح، فلن يتكرر هذا الاختبار مرة أخرى، وكان هذا الهدف الجديد السامي هو مِن تنازل الله وفضله العظيم، فلم يكن الله ملزمًا – من جهة العدل – أن يمنح الإنسان ذلك، ولا نقول هذا بالمعنى العام، أي أن الله ليس مدينًا للإنسان بالمرة بأي شيء، بل نقوله بصورة محددة جازمة، بأنه لم يوجد في طبيعة الإنسان، ولا في الخليقة كلها، ما يؤهل الإنسان لهذه النعمة الإلهية، ولو كان في طبيعة الإنسان الأولى، ما يجعله مستأهلًا لنعمة الله، إذًا لكانت معرفة هذا الأمر، جزءًا مما وهب للإنسان بالطبيعة، ولكن لأن الأمر لم يكن كذلك، فلا ينتظر إمكانيته وجود معرفة فطرية، ومع ذلك، فطبيعة الاختبار الدقيق المركز، اقتضت بأن يتعرف الإنسان على حقيقة ذلك الاختبار وشروطه، ومن هنا تأتي الحاجة الملزمة إلى الإعلان الخاص.

الإعلان الفدائي الخاص:

«بيريت».. (Berith)

وهذا ما نسميه في لغتنا العقائدية «بعهد النعمة»، بينما نسمي الإعلان الخاص قبل السقوط «بعهد الأعمال»، ولكننا ينبغي ألآ نخلط بين هذا العهد وبين «العهد القديم»، فالعهد القديم يختص بما بعد السقوط فهو أحد قسمي «عهد النعمة» فهو عهد النعمة السابق لمجيء المسيا، أما العهد الجديد، فهو عهد النعمة اللاحق لظهور المسيا، والذي نحيا نحن في تدبيره.

إننا غالبا ما نخطئ فهم كلمتي: العهد القديم، والعهد الجديد، فنظن أنهما تشيران إلى الأسفار القديمة، والأسفار الجديدة، وهذا خطأ يؤدي إلى البلبلة؛ ولذلك نحن بحاجة إلى الرجوع للأصل، لندرك معنى كلمة «عهد». في الأصل العبري نجد أن الكلمة التي ترجمت عهدًا، هي «بيريت» (Berith)[1]،أما في اليونانية فالكلمة هي «دياتيك» أو «دياثيق» (Diatheke)

والكلمة العبرية «بيريت» لا تعني على الإطلاق عهدًا أو وصية أخيرة (Last will)، «فالوصية الأخيرة» لم تكن معروفة لدى العبرانيين، وعلى ذلك لا يمكننا ترجمة هذه الكلمة في كل موضع ترد فيه إلى عهد، أو وصية. إن هذه الكلمة «بيريت» يمكن أن تستخدم للإشارة إلى «اتفاق» (Agreement) الأمر الذي هو أكثر من عهد أو وصية، وقد يكون ورودها في مواضع تحتمل معنى عهد أو وصية (Testament)، وهو محض اتفاق، أما السبب الرئيسي الذي يجعل من الاتفاق عهدًا، فذلك لأن الاتفاق كان يختم بتوثيق ديني، وهذا يعطيه صبغة العهد. كذلك نقول إن الوعد من جانب واحد يصبح عهدًا لإضافة هذا التوثيق الديني إليه. من هنا ندرك أن السمة المميزة لل«بيريت» هي ثباته، وعدم قابليته للتغيير، وسريان مفعوله إلى ما لا نهاية، وليس (ما نراه في بعض الحالات على النقيض من ذلك) طبيعته الاختيارية المتغيرة. و «البيريت» على هذا النحو هو «بيريت» دائم، لا يخضع للنقض. على أنه يمكن للإنسان أن يكسره لكن كسره يشكل خطية عظمى، وذلك ليس بسبب كونه مجرد نقض اتفاق بصورة عامة، ولكن بسبب فداحة النتائج لكسر طقس ديني مقدس، ارتبط بتوثيقه وتأمينه...

«دياثيك» (Diatheke)

لكن الأمر مختلف قليلا مع الكلمة اليونانية: «دياثيك». إن محاولة ترجمة «بيريت» إلى هذه الكلمة، هي مجرد توفيق أو تقريب، فحينما كتبت التوراة السبعينية (كما في زمن كتابة العهد الجديد)، لم تكن كلمة «دياثيك» تعني وصية فحسب (ولكن كان هذا هو المعنى الشائع لها إذ لم يكن هذا معناها الأصلي، فمعناها الأصلي لم يكن محددًا) ولكنها كانت تعني أي تصرف يقوم به الإنسان لنفسه، ولكن استخدام الكلمة في الدوائر القانونية، فيما يختص بالمواثيق والوصايا، قد أعطاها معناها المحدد، ومن هنا كانت الصعوبة التي واجهها المترجمون إلى اليونانية، في محاولتهم اختيار كلمة مناسبة لترجمة كلمة «بيريت» لم يجدوا أمامهم سوى هذه الكلمة اليونانية التي تشير في معناها إلى العهد، أو الوصية الأخيرة، وهو ما لا يوجد مقابله في الكتاب المقدس بالعبرية، وليس هذا فقط، بل إن الكلمة التي وقع اختيارهم عليها قد تحمل معنى مضادًّا لكلمة «بيريت» فإن كانت «بيريت» تعني عدم التغير، فالعهد

---

[1]. ولعلها قريبة من الكلمة العربية براءة، حينما نتحدث عن شخص ما بأن لديه براءة اختراع

أو الوصية، كانت تحمل فكرة التغيير، فطالما كان المتعهد أو الموصي، لا يزال على قيد الحياة، ففي إمكانه تغيير رأيه، بل الأكثر من هذا فإن كلمة «الوصية أو العهد» (Testament) تشير إلى موت صاحبها، ولهذا بدت الكلمة غير مناسبة لاستخدامها في معاملات الله، فاختيارهم للكلمة اليونانية، على الرغم من كل هذا، كان اضطرارًا، وليس اختيارًا.

ولا بد أنه كان لديهم سبب قوي لعدم استخدام كلمة أخرى مثل «سنتيك» (Syntheke)؛ فهذه الكلمة تحمل في اشتقاقها، معنى المساواة أو المشاركة بين الذين يدخلون في هذا الاتفاق (ولم يكن في ذلك ما يتعارض مع الديانات الهلينية) لذلك شعر المترجمون أن هذا يتعارض مع فحوى العهد القديم الذي يتحدث عن جلال الله وسموه وتفرده، فلمنع كل التباس لم يجد المترجمون بدًّا من استخدام الكلمة الأولى، على ما فيها من قصور، ومع أن الكلمة أصبحت تعني «الوصية الأخيرة» إلا أنها لم تكن قد فقدت معناها الأصلي تمامًا: «التصرف الشخصي»، فاشتقاق الكلمة يحمل هذا المعنى، فوجدوا إن كلمة «دياتيك» تحمل معنى تصرف السيادة المطلقة، ولا تعني على الدوام الوصية الأخيرة، فاستعادوا لها معناها القديم.

وبهذا استطاعوا تذليل عقبة أمامهم، بل زادوا أيضًا على ذلك، بتقديم مفهوم جديد، وعنصر هام في مفاهيم العهد القديم...

أما الصعوبة القائمة من ارتباط العهد أو الوصية بموت المتعهد أو الموصي، والله غير خاضع للموت، فقد كانت صعوبة من وجهة نظر القانون الروماني فقط، فالوصية حسب القانون الروماني لا يسري مفعولها إلا بعد موت المتعهد أو الموصي (انظر عبرانيين 9: 16).

على أنه كان هناك في ذلك العصر قانون آخر مختلف عن القانون الروماني هو القانون السيرياني اليوناني، وبموجب هذا القانون، لم تكن الوصية ترتبط بحياة الموصي أو موته، فيمكن للموصي أن يقدم وصيته، ويتم توثيقها، وهو ما يزال على قيد الحياة، وتصبح بعض بنودها نافذة في الحال. أما عقبة كون الوصية عرضة للتبديل والتغيير في القانون الروماني، فلم تكن موجودة بالنسبة للقانون السيرياني اليوناني، بل على النقيض من ذلك، كانت الوصية فيه تعني الثبات وعدم التغير والتبدل.. (انظر غلاطية 3: 15).

ومن الترجمة السبعينية للعهد القديم، انتقلت كلمة «دياثيك» إلى العهد الجديد، ولقد قامت الصعوبة في ترجمتها إلى (Covenant) أو إلى وصية (Testament)، ففي الترجمة الإنجليزية المعتمدة، تترجم الكلمة في أربعة عشر موضع إلى وصية (Testament)،بينما في المواضع الأخرى إلى عهد (Covenant) أما في الترجمة المنقحة، فقد أعيد النظر في هذه الترجمة، ففي كل موضع (عدا عبرانيين 9: 17) حيث المفهوم يستلزم كلمة وصية(Testament) ، استبدلت الوصية بالعهد (Covenant)وكان يجب أن يطبق هذا على ما ورد في غلاطية (3: 15) حيث أن القرينة تعطينا مفهوم الوصية، وعلى وجه العموم، فإنه منذ كتبت الترجمة المنقحة، اتجه العلماء إلى تفضيل استخدام كلمة «الوصية» (Testament) على كلمة «العهد» (Covenant). وهناك بعض المواضع التي ما زالت قيد البحث، مثل ما ورد عن العشاء الرباني حيث يستحسن أيضًا استخدام كلمة «وصية».

أما التفريق ما بين «البيريت» القديم، و«البيريت» الجديد، أو إن شئت فقل «الدياثيك» القديم، و«الدياثيك» الجديد، فإننا نجده في إرميا (31: 31)، وفي العبارات المختصة بتأسيس العشاء الرباني،

وفي أكثر من حالة، بأساليب مختلفة في الرسالة إلى العبرانيين. وطبيعي ألا نجد في واحدة من هذه الفقرات، ما يفرق بين جزئي الكتاب: القديم والجديد، ولا يمكن أن يكون هذا، لأنه حينما كتبت هذه الفقرات لم يكن قد كتب القسم الثاني من الأسفار المقدسة.

أحيانًا يقتبس البعض ما ورد في ٢ كورنثوس (3: 14) كإشارة إلى التفرقة بين جزئي الكتاب المقدس، لأن بولس هناك يتحدث عن قراءة العهد (الدياثيك) القديم، ولقد افترض أنه مقابل قراءة العهد العتيق، لا بد وأن يوجد عهد جديد يقرأ، وفي هذه الحالة فإننا نجد بولس يتنبأ بأنه عما قريب سيكون هناك جزء آخر في الكتاب المقدس، ومع أن هذا ليس مستحيلًا، إلا أننا نرى أنه ليس محتملًا لأن العدد الخامس عشر يرينا ماذا يقصد بولس بالحديث عن قراءة «العهد العتيق»، وأن المقصود به قراءة موسى، أي قراءة الناموس، وحيث أن الناموس كان يدعى «عهدًا» (بيربت، أو دياثيك)، فإن بولس يسمي قراءته بقراءة «العهد» العتيق، ومع ذلك فهو لا يشير بهذا إلى أن قسمًا جديدًا من الكتاب في طريقه إلى البشرية.

لقد كان هناك «بيريت» قديم، في صورة مكتوبة، وكان هناك «بيريت» جديد، ولكنه حتى ذلك الحين، لم يكن قد وضع في صورة مكتوبة.

أما المقارنة هنا، فهي بين عهدين كاملين متكافئين، وليس بين عهد مكتمل، وعهد ينتظر الاكتمال.. إن التمييز هو بين تدبيرين أو ترتيبين، الواحد منهما أسمى بما لا يقاس عن الآخر... أما الإشارة إلى جزئي الكتاب المقدس في عبارة بولس، فهذا مفهوم لاحق، ومع ذلك فهو مفهوم يستند إلى تفسير غير دقيق... وإننا نجد بعد العصر الرسولي بقليل، ألفاظًا أخرى تستخدم للتمييز بين جزئي الكتاب المقدس، فنجد ترتليان يتحدث عن المستند (Instrument) القديم، والمستند الجديد.. وأخيرًا علينا أن ندرك، أنه حينما يتحدث الكتاب عن «بيريت» مزدوج أو «دياثيك» مزدوج، فهو لا يعني بالعهد «القديم» الفترة كلها من سقوط الإنسان إلى مجيء المسيح، بل منذ عهد موسى إلى المسيح، أما ما يسبق عهد موسى، مما هو مسجل في سفر التكوين فيمكن أن يوضع تحت اسم «العهد القديم» فهو يعتبر في الأسفار الخمسة، كمقدمة وتمهيد للناموس الموسوي، ولا بد أن توضع المقدمة كجزء من الكتاب.

وعلى نفس المثال نقول إن العهد الجديد، في حدود مفهوم الكلمة، يمتد إلى ما بعد زمن حياة المسيح، وعصر الرسل لا ليضمنا نحن فحسب، بل يمتد إلى حياتنا الأبدية، حياتنا في الدهر الآتي.

الفصل الثاني

مشتملات الإعلان الخاص فيما قبل الفداء

ومعنى هذا، كما أشرنا قبلًا، إعلان المبادئ التي قامت عليها عملية امتحان الإنسان والتي بها – لو نجح في اجتيازها – كان ممكنًا أن يرتفع إلى حالة من التدين، والصلاح، أسمى مما كان عليه الإنسان، لأنها أكثر دوامًا وثباتًا. وكل ما يتعلق بهذا الكشف أو الإعلان، مبدئي رمزي، بمعنى أنه لا يعبر عنه بالكلمة الصريحة، بقدر ما يقدم في صورة أو رمز، وهذه الصور ترتبط بصيغة الكتاب الرمزية، وتكون جزءًا من هيكله الرمزي، فعلاوة على كونها واسطة للتعليم، هي أيضًا صور رمزية مقدسة تقدم لنا التأكيد بإتمام هذه الرموز مستقبلًا، وهذه الرمزية لا تكمن في قصة خيالية، مما يفض الحقيقة التاريخية لها ولكنها رمزية واقعية، مجسمة في أمور حقيقية فعلية. والتفسير الميثولوجي (الأسطوري) الحديث، يقدم لنا خدمة كبرى في هذا المجال، حيث يؤكد أن الهدف من هذه الصور الرمزية هو حقائق واقعية.

مبادئ أربعة:

وهناك مبادئ أربعة، يتضمنها هذا الإعلان المبدئي، كل منها له رمزه الخاص وهي:

1- مبدأ الحياة في أسمى قوتها وفعاليتها، مرموزًا إليه بشجرة الحياة.

2- مبدأ الامتحان أو الاختبار، ممثلًا بنفس الطريقة في شجرة معرفة الخير والشر.

3- مبدأ التجربة والخطية، ممثلًا أو مرموزًا إليه بالحية..

4- مبدأ الموت مصورًا ومنعكسًا، في انحلال الجسد.

أولًا: مبدأ الحياة، وما نتعلمه من شجرة الحياة:

وشجرة الحياة كانت في وسط الجنة. أما الجنة «فجنة الله» – ليست مكانًا لسكنى الإنسان كإنسان، بقدر ما هي مكان «لاستقبال الإنسان» في شركة مع الله، في مكان وجود الله، أو موضع سكناه، وطبيعة الديانة التي تدور حول الله، تجد تعبيرها القوي في هذا الترتيب (انظر تكوين 2: 8، حزقيال 28: 13، 16)، ويؤيد صحة ذلك أيضًا، ما ورد في النبوات عن نهاية الدهر، حيث نجد صورة الفردوس مسكنًا لله، يستقبل فيه البشر، ليعيشوا معه إلى الأبد. ولكن هذه الصورة الرمزية عن الفردوس، ومركز دائرته الله، تبدو أمامنا في صورة أخرى – في سفر المزامير، وكتابات الأنبياء – مرتبطة بالأنهار التي وردت في سفر التكوين، والتي كانت تجرى لتسقي جنة عدن، وهنا نجدها ترتبط في بعض الأحيان بالحديث عن الحياة الاسخاتولوجية[1]، فالأنبياء يتنبأون أنه في الدهر الآتي، ستجرى المياه من جبل يهوه المقدس، وتوصف هذه المياه، بأنها مياه الحياة، تمامًا كما كانت الشجرة في وسط الجنة، شجرة الحياة،وهنا أيضًا نجد أن المياه تنبع بالقرب من مكان سكنى الرب (جبل الرب) كما كانت

1-الاسخاتولوجية: (Eschatological) أو حياة الدهر الآتي.

الشجرة في وسط الجنة. ونقرأ أيضًا في سفر الرؤيا أن نهر الحياة ينبع من عرش الله في أورشليم الجديدة، وعلى النهر من هنا وهناك، شجرة حياة. وهنا نرى الرمزين شجرة الحياة، ومياه الحياة، مترابطين في نسيج واحد (مزمور 65: 9؛ 46: 4، 5). وهكذا يبدو الحق واضحًا، أن الحياة هي من الله، وأنه لا حياة بالنسبة للإنسان، إلا في قربه من الله. وأن هدف الله من شركته مع الإنسان، أن يهبه هذه الحياة. وفي الأحداث التي وقعت في جنة عدن بعد ذلك يظهر نفس المبدأ ولكن في صورة سلبية، حينما يطرد الإنسان الخاطئ من جنة عدن.

ومن دلالة الشجرة، نستطيع أن ندرك ونميز معنى استخدامها. فمما ورد في تكوين (٣: ٢٢)، نفهم أن الإنسان لم يأكل من شجرة الحياة قبل السقوط، على الرغم من أنه لم ترد أية إشارة إلى منع التناول منها، أو إلى الاحتفاظ بها لحياة قادمة، الأمر الذي يتفق تمام الاتفاق مع الفكر الأسخاتولوجي الذي ينسب إليها فيما بعد – إن الشجرة، شجرة الحياة، ترتبط بالحياة الأسمى، الحياة الأبدية.. الحياة غير المتغيرة، التي يصل إليها الإنسان عن طريق الطاعة، ونجاحه في اجتياز الامتحان. أما التمتع بثمارها الحلوة، للوصول إلى النتائج المباركة، دون امتحان، فهو لا يتفق مع طبيعتها المقدسة ولكن بعد أن يتيقن الإنسان من بلوغه الحياة الأسمى، فإن الشجرة تصبح حينذاك الواسطة المقدسة لتوصيل الحياة الأسمى.

وإننا لنجد، في السيف المتقلب لحراسة طريق شجرة الحياة، إشارة إلى أن الإنسان أصبح لديه الرغبة في خطف ثمارها ضد الهدف الإلهي. ولكن مثل هذه الرغبة من جانب الإنسان تشير إلى أن الإنسان قد أدرك أن هذه الشجرة في السر المقدس للحياة بعد الامتحان، وفي سفر الرؤيا (2: 7)، نجد الوعد لمن يغلب هو أن يعطى أن يأكل من شجرة الحياة التي في وسط فردوس الله. أما محاولة سرقة الثمار بعد السقوط، فهي محاولة يائسة، مقضى عليها بالفشل. حيث أن الإنسان قد فقد الحق فيها (انظر تكوين ٣: ٢٢).

ثانيًا: مبدأ الامتحان، وما نتعلمه عنه في رمز شجرة معرفة الخير والشر:

وهذه الشجرة أيضًا كانت في وسط الجنة (تكوين ٢: ٩، ٣: ٣) ولأنها أكثر غموضًا من شجرة الحياة، لذلك تضاربت من حولها الآراء.

1- فهناك التفسير الأسطوري (الميثولوجي) الذي ينادي بأن الشجرة جزء من الأساطير الوثنية أدخل في نص الكتاب. وأن الفكرة، فكرة وثنية. فالآلهة تغار من الإنسان لئلا يحصل على شيء هو امتياز قاصر على الآلهة والحصول على هذا الشيء يرتبط بالأكل من الثمار. ولذلك فهي تحرص كل الحرص، على ألا يأكل الإنسان من ثمار الشجرة. أي أن منع الأكل كان هدفه هو حرمان الإنسان من «معرفة الخير والشر» التي هي وقف على الآلهة فحسب. أما مفهوم، ومحتوي هذه المعرفة، ومداها، فتتضارب الآراء فيه. وبحسب أحد هذه الأساطير كانت هذه المعرفة ترتبط بارتقاء الإنسان، وتطوره، من حالته الحيوانية، إلى المستوى الإنساني العاقل – لقد كانت الآلهة ترغب في بقائه في مرتبة الحيوان، ولذلك نهته عن الأكل من الثمرة التي تمنحه الفهم والإدراك.

وفي رأي آخر، تضع الأسطورة الإنسان في مكانة أسمي فقد كان له الفهم منذ البداية ولكنه كان يحيا حياة بربرية بدون أية ثقافة. ولقد شاءت الآلهة أن يبقى الإنسان في مستواه الهمجي، بعيدًا عن الارتقاء في سلم الحضارة، التي هي وقف على الآلة. وإننا لنجد هنا نفس الفكرة: غيرة الآلهة من

الإنسان، ورغبتها في بقائه على ما كان عليه. والاختلاف، هو في التفسيرات المختلفة للمقصود من «معرفة الخير والشر».

ويمكننا أن نعترض على نسبة الحسد للآلهة، في حدود مفهوم القصة الكتابية، على هذا النحو: إن الله هو الذي قام بنفسه بغرس شجرة معرفة الخير والشر في جنة عدن. وفي ذلك معنى الإغواء لفعل نفس الشر الذي يدفعه الحسد إلى منعه. زد على ذلك أن النتيجة نفسها لا تتفق مع الموقف المنتظر في هذه الرواية الوثنية للقصة. فبعد أن أكل الإنسان من الشجرة المحرمة، بالفعل، لم يتصرف الله على النحو الذي يشير إلى خشيته من الإنسان فالله هو الله دائمًا في عظمته المطلقة، والإنسان يقف أمام الله كخاطئ مسكين عاجز.

أما الاعتراضات على الفكرة الميثولوجية الثانية، بأن الله أراد للإنسان أن يبقى في بر بريته، فنهاه عن الارتقاء إلى مستوى التحضر، فهي كثيرة: فهناك أولًا المفهوم الخاطئ لعبارة «معرفة الخير والشر»، الذي يعتمد على تفسير طبيعي لا يتفق مع الخلق الطيب، فبناء على هذا الرأي، فإن «معرفة الخير والشر»، تعني معرفة ما هو ضار، وما هو نافع، في الدائرة الطبيعية، وإلا فاكتساب معرفة الخير والشر على هذا النحو لن يفيد شيئًا في التقدم الحضاري. وأن ما نهدف إليه الآن، ليس أن هذه الجملة لا تشير، ولا يمكن أن تشير، إلى اتجاه طبيعي مادي بل أننا نسلم بأن هذا كان مفهوم قديمًا لهذه العبارة، قبل أن تطبق على الدائرة الأخلاقية. فعدم معرفة الخير والشر، تشير إلى مرحلة الطفولية وعدم النضوج، كما إلى مرحلة من تقدم العمر، فيها يرتد الإنسان إلى الصغار. (انظر تثنية ١: ٣٩، إشعياء ٧: ١٠، 16). ولكن هدفنا أن نؤكد أن معرفة الخير، والشر، تشير أيضًا إلى مرحلة النضوج في الدائرة الأخلاقية (انظر ٢صموئيل 14: ١٧، ٢٠). بل أيضًا أن فحوى هذه القصة، يلزمنا بأن نقبلها على هذا النحو. أما الظاهرة التي تصورها لنا القصة وتظهر لنا فيها نتيجة معرفة الخير، والشر، فهي الشعور بالعري لا على أساس أنه شيء ضار مؤذ، بل على أساس أنه مثير للإحساسات من ناحية أخلاقية...

اعتراض ثان ضد هذا التفسير الميثولوجي، يمكن أن نستنتجه من الدور البارز الذي لعبته المرأة في أحداث القصة. فهل يمكن أن مؤلف قصة ميثولوجية من الشرق، يرفع الجنس الأضعف ليكون البطل الأول؟ وهل يمكن أن تكون المرأة هي الرائد الأول في مجال المعرفة، والتقدم الحضاري، في مثل تلك الدوائر؟ كما أن الزراعة، وهي واحدة من أقوى دعائم التقدم الحضاري، تعتبر – في القصة الكتابية – للإنسان. وليست أمرًا مرغوبًا، من وجهة نظر الإنسان، تحرمه منه الآلهة. ولكي يتهرب بعض الكتاب من هذه المشكلات التي لا يمكن إنكارها، اقترحوا تقسيم القصة إلى جانبين: جانب منها يصور غيرة الآلهة وخشيتهم من تقدم الإنسان ثقافيًا وحضاريًا، والجانب الآخر يشير إلى سقوط الإنسان في الخطية حسب التفسير التقليدي. وهذا الرأي لا مجال لمناقشته هنا، وعليه فإننا نرفض هذه التفسيرات الميثولوجية، ونتقدم إلى دراسة التفسير الثاني:

2- أما هذا التفسير الثاني للشجرة ولعبارة «معرفة الخير والشر» المرتبطة بها، فيستند على التفسير اللغوي للعبارة. فالكلمة «معرفة» في الأصل العبري، يمكن أن تعني «الاختيار». وعلى ذلك يمكن أن يترجم اسم الشجرة إلى «شجرة اختيار الخير والشر». أو كما يترجمها البعض: «الشجرة التي بواسطتها يستطيع الإنسان أن يختار بين الخير والشر». أي «شجرة الامتحان».

والبعض الآخر يعطون للمعرفة مفهومة أقوى، بالقول إنها «الاختيار التلقائي المستقل من جانب الإنسان على الرغم من توجيهات الله بخصوص ما هو خير وما هو شر للإنسان». وهذا يجعل من اسم الشجرة فالًا سيئًا يتوقع نتائج مدمرة، وهذا الرأي ليس مستحيلًا وإن كان ليس محتملًا والاعتراض عليه هو التحريف المقصود في جعل الفعل «يعرف» لا يعني أن «يختار» بالمعنى العام بل أن «يختار» بصورة وقحة، وهو ما لا دليل عليه، أما الصعوبة التي تقف في وجه هذا الرأي بكلا وجهيه فهي أنه يجعل «المعرفة» وصفًا لعمل، هو عمل «الاختيار» وليس وصفًا لحالة هي حالة معرفة الخير والشر، ومن النتيجة نرى أن «معرفة الخير والشر» تكمن في الشعور بالعري، والعري ليس فعلًا بل هو حالة.

وهذا يأتي بنا إلى التفسير الذي اصطلح عليه معظم المفسرون في الماضي.

3- إن الشجرة تسمى «شجرة معرفة الخير والشر» لأنها الوسيلة التي عينها الله لرفع الإنسان – من خلال الامتحان إلى حالة من النضوج الديني، والأدبي، ترتبط بأسمى درجات البركة وبذلك انتقل التفسير المادي للعبارة إلى الدائرة الروحية. وبهذا المفهوم فإن الاسم لا يتضمن الحكم سلفًا على النتائج ويكون الوصول إلى معرفة الخير والشر أمرًا ليس بالضرورة ملومًا وغير مرغوب فيه، بل يمكن أن يتم بطريق خير في حالة اجتياز الإنسان للامتحان الموضوع له، أو بطريق خاطئ في حالة سقوط الإنسان. وعليه، فالاسم لا يتحكم في النتائج سلفًا... وإذا كانت تفوتنا هذه الحقيقة، فذلك لصورة المنع أو النهي، التي اتخذها الامتحان، فلأن الإنسان منع من الأكل من ثمار شجرة معرفة الخير والشر، فقد بادر البعض بالظن بأن معرفة الخير والشر قد حرمت عليه. وبالطبع هذا خلط في التفكير. أما أن الامتحان قد أخذ صيغة النهي فله سبب آخر سنعرض له.

وإن كنا نريد أن ندرك كيفية الوصول إلى النضوج، الموصوف «بمعرفة الخير والشر»، لنرجع أولًا إلى العبارة في الأصل العبري. إن العبارة هناك ترجمتها الحرفية، ليس «معرفة الخير والشر»، بل «معرفة خير وشر» بمعنى الخير والشر المتناسبين، أو المترابطين معًا في مفاهيم شرطية. فالإنسان سوف يصل إلى حالة لم يصل إليها من قبل: سوف يعرف الخير في مناقضته الصريحة الواضحة للشر، وسوف يعرف الشر في تعارضه الواضح مع الخير، وهكذا يتضح كيف يمكن أن يصل إلى هذا، عن طريق اختيار أي اتجاه من الاتجاهين.. ولو استطاع أن يثبت، فإن التمييز بين الخير والشر كان يمكن أن يظل حيًا دائمًا في ذهنه، بصورة أكيدة: سوف يدرك الخير والشر من الاستنارة الجديدة التي عرفها ذهنه، من خلال أزمة التجربة التي اصطرع فيها الخير والشر. ومن الجانب الآخر، فإنه لو سقط في الامتحان، فإن التمييز بين الخير والشر، كان يطبع أثره عليه بأكثر وضوح، لأنه تجربة اختيار الشر والاستمرار فيه، كانت لا بد أن تبدي الفارق الكبير، أمام ذكرى الخير المطبوعة في ذاكرته... أن مفهوم الفارق الذي يظهر نضوج الإنسان، يدور حول نقطة مركزية، هي عما إذا كان الإنسان له المقدرة على الاختيار الصحيح، لله، ولله وحده..

ومن الطبيعي يمكن الرجوع إلى ما وراء مجرد الأمر الإلهي، لندرك السبب في كون الشيء خطأ أم صوابًا. فهذا السبب يكمن في طبيعة الله، الذي عنه بصدر الأمر. ولكن في هذه الحالة التي أمامنا ليس الأمر موضوع أبحاث لاهوتية أو ميتافيزيقية عن الشر والخير، ولكن من الأفضل أن نرجع بكل شيء، إلى إرادة الله التي لا تناقش. وهناك أيضًا سبب آخر للرجوع بكل شيء إلى إرادة الله؛ إنه لو دخلت طبيعة الخير والشر الفطرية إلى دائرة التجربة، لكان من نتيجتها اختيار الخير بدافع الغريزة

فقط، وليس عن اختيار إرادي، ولكن هدف الامتحان كان رفع الإنسان من مستوى تأثير الميل الأخلاقي الطبيعي، إلى مستوى اختيار فيه يلتصق بالله وحده..

وكثيرًا ما يغالي البعض في أهمية الحركة الأخلاقية التلقائية، متجاهلين مطلب الله كشيء لا أهمية له، ولا يمكن تفسيره أو معرفة الباعث عليه. إن فعل الخير وترك الشر عن بصيرة واعية بطبيعة كل منهما، شيء نبيل، ولكن أنبل منه أن يفعل الإنسان ذلك تقديرًا لطبيعة الله، وأنبل شيء هو القدرة الأخلاقية التي تعمل – متى لزم – نتيجة الارتباط الشخصي بالله بدون البحث في هذه الأسباب الغامضة المبهمة.

إن السرور الناجم عن الطاعة الإرادية الاختيارية، يضيف قيمة أخلاقية كبرى للاختبار. وفي هذه الحالة أصبحت الطاعة هي العامل الحاسم الوحيد، مما استلزم صدور نهي اختياري، يستبعد قوة الغريزة عن تشكيل نتيجة الامتحان...

ومن المفهوم الصحيح للهدف من الشجرة، نستطيع أن ندرك أهميتها بالنسبة للمجرب نفسه كما في تكوين (3: 5)، وهذا يحتمل أمرين:

أولًا: أن الشجرة كان لها في حد ذاتها القدرة على منح معرفة الخير والشر بصورة سحرية. وهذا يهبط بنا من دائرة الدين والأخلاق، إلى دائرة السحر الوثني.

ثانيًا: أن الشيطان كان يتحدث عن هذا النهي، بدافع الحسد. ولقد أثبتنا فيما سلف، أن هذه الفكرة تنتسب أيضًا إلى دائرة الأساطير الوثنية والعبارة الموحى بها في (تك ٣: ٢٢) تشير إلى هذا التصوير الخادع الماكر من جانب الشيطان، إنها عبارة تهكمية.

ثالثًا: مبدأ التجربة، والخطية، وكما يرمز إليه بالحية:

هناك فارق بين الامتحان، والتجربة. ومع ذلك فإنهما يبدوان هنا وجهين لأمر واحد، وارتباطهما معًا يبدو في استخدام كلمات مترادفة للدلالة على الامتحان والتجربة سواء في العبري أو اليوناني. ونستطيع أن نقول إن ما كان من وجهة نظر الله، امتحانًا قد استخدمه الشيطان واستغله لينفث فيه عنصر التجربة. أما الفارق بين الاثنين فهو إن خلف الامتحان، مخطط خير، بينما وراء التجربة مقصد شر. ولكنهما يستخدمان نفس الشيء ويلزم أن ننزه الله عن تجربة أي إنسان بقصد شرير. (انظر يعقوب ١: ١٣). ولكن من المهم أيضًا، أن نؤكد حقيقة الامتحان كجانب هام من مخطط الله بالنسبة للبشرية. وحتى ولو لم يوجد أي مجرب، أو لم يتدخل في الأزمة، لاستلزم الأمر إخضاع الإنسان للامتحان بصورة ما، ولو أنه من المستحيل علينا أن نتخيل على أي وجه يكون ذلك.

وتبرز أمامنا المشكلة: على أي وجه تفهم الدور الذي قامت به الحية في السقوط، ومدى اتصالها بالروح الشرير. هناك أكثر من رأى لتفسير ذلك. أما الرأي العصري الذي يبغض الاعتراف بصحة الكتاب المقدس، فهو يرى أن القصة كلها مجرد قطعة رمزية لم يقصد الكاتب منها وصف حادثة واحدة محددة بل محاولات مستمرة للخطية للدخول إلى قلب الإنسان. وهكذا تكون الحية رمزًا أو مجازًا مثل بقية القصة وهذا الرأي يتنافى مع هدف القصة الواضح (تكوين ١: ٣). والتي تتحدث عن حية فعلية يقارن بينها وبين جميع الحيوانات التي خلقها الله. فإن كانت الحيوانات الأخرى حقيقية، فلا بد أن تكون

الحية حية حقيقية وليست شيئًا آخر. وفي عدد ١4 نجد العقاب ينطق به بعبارات تستلزم وجود حية حقيقية.

على أن البعض الآخر، قد ذهب إلى أقصى الطرف المقابل: وهو أنه لم يكن هناك سوى حية. والاقتباسات التي أشرنا إليها، قد تتفق مع هذا الرأي أكثر مما مع الرأي الأول، ولكن مما لا يتفق مع تعليم الكتاب عن الحيوانات أن نرى حية – مجرد حية – تتكلم. إن الكتاب يفرق بين الآدميين، الذين لهم اللسان الناطق، وبين العجماوات التي لا تستطيع البيان. وليس هناك سوى استثناء واحد هي أتان بلعام.

وعلى ذلك لم يبق أمامنا إلا الرأي التقليدي القديم، الذي يسلم بوجود حية حقيقية، وقوة شيطانية استخدمت هذه الحية مطية لتنفيذ مخططها. وليس هذا أمرًا مستحيلًا، وإننا لنجد في الأناجيل ما يماثل ذلك.. حيث استخدم الشيطان الإنسان، وتحدث بلسانه. والحفريات الأثرية الحديثة قد أيدت صحة هذا الرأي القديم، لأنه في الرموز البابلية، تبدو الحية، ومن خلفها صورة الشيطان. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك شهادة الكتاب الواضحة، عن وجود روح شرير وراء التجربة...

صحيح أن العهد القديم، لا يلقى ضوء على هذا الموضوع. وذلك لسبب مزدوج، فمن جانب إنه نادرًا ما يشار إلى حادث السقوط هناك، ومن الجانب الآخر أن موضوع الأرواح الشريرة بجملته و«الشيطان»، و «المقاوم» ظل خافيًا. أما الإشارات القليلة إلى السقوط فقد وردت في أيوب (31: ٣٣)، هوشع (6: 7)، حزقيال (28: 1– 19). أما «الروح الشرير»، أي «الشيطان»، فإننا نجد إشارة إليه في سفر أيوب، كما في أخبار الأيام الأول (21: 1). أما الأرواح الشريرة عمومًا فيشير إليها ما ورد في صموئيل الأول (16) وملوك الأول (22). ولكن ولا في واحدة من هذه الشواهد، نجد إشارة إلى دخول الخطية للمرة الأولى إلى عالمنا، والدور الذي قام به الشيطان في ذلك. ولكننا نجد إشارة إلى ذلك، في واحد من الأسفار الأبوكريفية هو سفر الحكمة حيث يرد القول (11: 24) و«الموت الذي دخل إلى عالمنا بحسد إبليس».. وفي الكتابات اليهودية المتأخرة، نجدهم يلقبون ملاك الموت شمائيل بلقب «الحية القديمة». وفي العهد الجديد نجد كلمات الرب يسوع لليهود (يوحنا 8: 44). حيث يشير إلى الشيطان بأنه كان «مثالًا» للناس من البدء، وأنه «كذاب وأبو الكذاب». ولا شك أن هذا يشير إلى التجربة. وكونه «أبًا لكل كذاب»، معناه الكذاب الأول ومصدر كل كذب. أما قول السيد «أنتم من أب هو إبليس» فهو يشير بهذا إلى نسل الحية المذكور في تكوين (3: 15) كما تشير إلى ذلك أيضًا عبارة «بنو الشرير» في متي (١٣: ٣٨). وفي رسالة رومية (16: 20) يتحدث الرسول عن العقاب الذي وقع على الحية، أي بسحقها بواسطة نسل المرأة، وفي (1 يوحنا 3: 8) يتحدث عن الشيطان بأنه من البدء يخطئ. وفي سفر الرؤيا (12: 9) يسمى الشيطان «التنين العظيم، الحية القديمة».

وقيل عن الحية أنها كانت أحيل جميع حيوانات البرية، أي أكثرها حيلة. ولهذا وجد فيها الشيطان الإناء المناسب، والواسطة الملائمة. ولو ظهر الشيطان في صورته الحقيقية، لما كان للخطية سحرها. وإننا لنجد المجرب يتجه بتجربته إلى المرأة، ليس لأن المرأة أضعف حيلة وأوهن حكمة أو أكثر ميلًا للخطية، لأن هذا ليس مفهوم العهد القديم. ولكن ربما كان السبب أن المرأة لم تأخذ الوصية رأسًا من الله مثل آدم. (راجع تكوين 2: 16، 17).

وطريقة التجربة تنقسم إلى مرحلتين: وفي كليهما نجد أن الهدف الرئيسي للمجرب، هو بذر الشك في عقل المرأة. أما الشك في المرحلة الأولى، فقد كان في ظاهره شكًا بريئًا تهدف إلى التشكيك

في حقيقة الأمر، ولكن تختبئ تحته إشارة خفية ماكرة، إلى شك من نوع أخطر يتضمن عدم الثقة في كلمة الله، ومفهومها الصريح الواضح.

وفي المرحلة الثانية من التجربة، يخلع الشك قناع التنكر الذي يختفي وراءه، ذلك لأن المرأة رحبت في المبدأ، بالفكر الذي طرح عليها أولًا في خبث. وإذ بدأت في الخطوة الأولى، أصبح من المنطقي أن تخطو مع المخرب الخطوة الثانية في المرحلة الأولى يسأل العدو مجرد سؤال: «أحقا قال الله؟» هل النهي قد صدر حقيقة؟ ثم يضيف هذه العبارة الخبيثة: «من كل شجر الجنة. بمعنى أنه إن كان قد صدر هذا النهي، فلربما يكون الله قد ذهب فيه بعيدة فجعله يشمل جميع أشجار الجنة؛ وبهذا يحرم الإنسان من الاستفادة من ثمر جميع الأشجار.

وإننا لنجد تجاوب المرأة يتخذ مظهرين: فنحن نجدها أولًا تجاه حقيقة وصية الله لا تنفي صدور النهي من جانب الله. وفي نفس الوقت تنفي كون هذا المنع يشمل كافة أشجار الجنة فيقول: «من ثمر شجر الجنة نأكل». ولكننا من نغمة حديثهما نستطيع أن نتبين أنها بدأت ترحب بفكرة أن الله كان قاسيًا في وصيته. وهكذا بدأت تفرق في المبدأ بين حقوقها، وحقوق الله. وفي عملها هذا فتحت قلبها، ليبذر فيه العدو بذار الخطية. بل أننا نرى في قولها غير الدقيق: «لا تأكلا منه ولا تمساه» تأكيدًا لهذه الحقيقة، فبإضافة كلمة «لا تمساه» التي لم ترد في وصية الله تظهر المرأة روح الضيق والتذمر من قسوة الوصية الإلهية.

ولقد انتهز الشيطان الفرصة، وتقدم بجسارة إلى المرحلة الثانية من التجربة والتي فيها يحاول إثارة الشك في قلب المرأة، من ناحية عدم الثقة في كلمة الله، فيقول: «لن تموتا» أي يقينًا لن تموتا. ويجب ملاحظة أنه في العبرية نرد أداة النفي في مطلع الجملة. فلو كانت الجملة كما وردت في الترجمة الإنجليزية «إنكما بكل تأكيد، لن تموتا» لكان هناك مجرد التشكيك في تنفيذ التهديد. ولكن ورود الصيغة في العبرية بهذه الصورة غير المألوفة، تجعلها تعني: «ليس صحيحًا ما قاله الله لكما: أنكما موتًا تموتا» وفي هذا يتجه بالتكذيب – بكل وضوح – إلى قول الله نفسه. ولكي يؤكد الشيطان ما يدعيه عن كذب الله، يتقدم بأسباب كاذبة، تظهر أن الله كانت لديه دوافع خفية تجعل أقواله غير أهل للثقة.. فيقول، إن الله بدافع الحسد والأنانية يكذب عليكما: «الله عالم أنه يوم تأكلان منه، تنفتح أعينكما، وتكونان كالله عارفين الخير والشر».

وهكذا إذ أعدت حواء إعدادًا تامًا من الناحية الذهنية، والقلبية، لم يبق سوى إغرائها بمظهر الثمرة الذي يؤكد فوائدها التي ذكرها عدو الخير، لدفع حواء لارتكاب الخطية. ولم تكن مجرد حاسة التذوق هي التي دفعت بالمرأة إلى أن تمد يدها وتقطف منها، لأن الدافع كان أكثر تعقيدًا. «فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر». لقد كان الدافع الرئيسي لهذا الفعل، وهو نفسه، ولو بصورة جزئية، الدافع الذي أعطى التجربة قوتها. ومن الملاحظ أن المرأة في استسلامها لهذا الفكر، قد وضعت المجرب في مكان الله. إن الله هو وحده الذي له الأهداف الطيبة من نحو الإنسان، أما الحية فهي صاحبة النوايا الخبيثة. إن المرأة، باستسلامها للتجربة، والسير في ركاب الحية، قد افترضت بأن الحية هي التي تبغي الخير للإنسان، بينما الله لا يريد له الخير...

رابعًا: مبدأ الموت مرموزًا له بانحلال الجسد:

حسبما ورد في تكوين (2: 17) نعرف أن وصية الله هي: «وأما شجرة معرفة الخير والشر، فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها، موتًا تموت» (قارن تكوين 3: 3)...

وعلى أساس هذا التحذير، ساد الاعتقاد في جميع الأجيال، بأن الموت هو عقوبة الخطية، وأن العالم كله قد أخضع للموت بسبب هذه الخطية الأصلية. واليوم يحاول الكتاب العصريون إعادة النظر في هذا المعتقد، على أسس علمية. وهؤلاء لا صلة لنا بهم، ولكن بما أن الكثيرين من مفسري الكتاب يحاولون أن يعتصروا بعض العبارات الكتابية، لكي تتفق مع الأفكار العلمية الحديثة، بينما يحاول البعض الآخر إثبات أن كلمات الكتاب تدفعنا إلى التسليم للعلم، لذلك أصبح لزامًا علينا ألا نترك هذه الآراء تمر دون بحث...

مثل هذه المحاولات تلجأ إلى تفسيرات ضعيفة دخيلة، لكن من حق الكتاب علينا أن ندعه يفسر نفسه بنفسه، وبمقتضى هذه المعاني المؤكدة، نواجه مشكلة اتفاق الكتاب والعلم أو عدم اتفاقهما.

قبل كل شيء نود أن نلفت أنظار القارئ لبعض الآراء التي تنادي بأن الإنسان خُلق منذ البداية خاضعًا لناموس الموت...

ونستعرض هنا بعض هذه الآراء:

أولًا: أن شجرة الحياة تصور لنا في قصة التكوين، على أن الإنسان لم يكن قد أكل من ثمارها (سواء قبل الامتحان أم بعده) أي أنه لم يكن قد نال من الحياة، ومن ثم فيسري عليه ناموس الموت...

ثانيًا: في تكوين (3: 19) نقرأ أن رجوع الإنسان إلى التراب أمر طبيعي «حتى تعود إلى الأرض التي أُخذت منها لأنك تراب وإلى تراب تعود».

ثالثًا: إن تكوين (2: 17) يثبت لنا أن تهديد الله للإنسان، لم يكن مداره أن الخطية ستجلب الموت، بل إن الخطية، سوف تسبب الموت المبكر الفوري «يوم تأكل منها موتًا تموت».

وكل هذه الآراء تستند إلى تفسير غير دقيق.

فالرأي الأول يخفق في التمييز بين الحياة التي نالها الإنسان عن طريق الخلق، وبين الحياة التي لا تتعرض للفقدان والتي كان مقدرًا للإنسان أن يصل إليها عن طريق الامتحان.

والحياة الثانية الدائمة، نجدها ممثلة في شجرة الحياة، وكون الإنسان لم يتناول من ثمارها، لا يعني انتفاء هذه الحياة الدائمة بالنسبة له، كما لا يعني بالضرورة اجتيازه في الموت. لقد كانت للإنسان شركته المجيدة مع الله في جنة عدن، وليس الله إله أموات بل إله أحياء حسب قول الرب (لوقا ٢٠:٣٨).

أما الرأي الثاني، فلكي نصل إلى إثباته يلزمنا أن نفصله عن القرينة. إن الكلمات «لأنك تراب وإلى تراب تعود» وردت ضمن منطوق لعنة، فلو كانت تشير إلى ناموس طبيعي يسري على الإنسان منذ البداية، فأي عقاب أو لعنة فيها؟ كما أنها لا يمكن أن تعنى أن اللعنة كانت في الموت المبكر الفوري؛ فالكلمات التي تسبقها تنفي هذا الرأي، فهي تشير إلى عملية تعب متواصل، ينتهي بالموت. أما كلمة «حتى»، فهي ليست تسلسلية تأريخية بمعنى «أن عليك أن تتحمل مشقة التعب حتى لحظة مماتك» بل

إنها تعني «أن تعبك، سوف ينتهي بقتلك»، أي أنه في صراع الإنسان مع الأرض، سوف تغلبه الأرض في النهاية وتبتلعه، وعلى ذلك لو كان نصف الجملة الثاني يشير إلى طبيعية الموت، فإنه يكون في تناقض مع النصف الأول، حيث «العودة إلى التراب» تشير إلى لعنة.

ولكن ماذا تعني الكلمات الختامية التي تربط ما بين جبْل الإنسان من تراب، وعودة الإنسان إلى التراب؟ إن التفسير المنطقي لها أنها لا تعني أن مصيره الطبيعي كان الموت، ولكنها تشرح الصورة التي تتم بها لعنة الموت وذلك بالعودة إلى التراب. وهذا يتفق تمامًا مع تسلسل اللعنة: جهاد، وصراع مع الأرض، وعرق وانحلال وعودة إلى التراب. وعلى ذلك فالكلمات الختامية لا تشير إلى أن الموت لا بد أن يأتي، بل لماذا حينما يأتي، سوف يتخذ صورة العودة إلى التراب، أو بعبارة أخرى، ليس الحديث هنا عن الموت في ذاته، بل عن طريقة ارتباطه بالخليقة، ولو خلق الإنسان من جبلة أخرى غير التراب، وساد الموت بالخطية، فلا بد وأنه كان يتخذ مظهرًا آخر غير التحلل والعودة للتراب. إن الموت يتفق في صورته الحالية مع تكوين الإنسان الطبيعي المادي، ولكنه لا ينبع بالضرورة من ذلك التكوين المادي الطبيعي.

وأخيرًا لاحظ كلمة «يوم تأكل» في تكوين (2: 17)، فهي كتهديد بالموت الفوري السريع، لم ينفذها الله، والاعتقاد بأن الله خفف اللعنة، لا يوجد له ما يسنده، أما الذين يعرفون العبرية فيرون أن الجملة لا تعني أكثر من: «كتأكدك من أكلها... لا بد وأن تموت»... مثلما أنت متيقن من تناول ثمارها، تأكد أنك حتمًا ستموت. أي هي ربط بين الحدث والمصير (انظر ١ مل ٢: ٣٧).

الموت والخلود:

لعله من المناسب أن نعرف المفاهيم المتعددة التي تشير إلى كون الإنسان «مائت» أو «خالد»، لكي نزيل كل العقبات من أمام بحثنا فيما يختص بحالة الإنسان الطبيعية.

فالخلود على حد تعبير الفلاسفة، يعني استمرار الروح محتفظة بذاتيتها وكيانها الفردي، حتى بعد انحلال الجسد، وبهذا المعنى نقول إن كل إنسان خالد تحت كافة الظروف...

وهكذا كان أبوانا قبل السقوط خالديْن، وهكذا كانا أيضًا بعد السقوط.

أما الخلود في التعريف اللاهوتي، فهو الحالة التي يكون عليها الإنسان بحيث لا يوجد في كيانه ما يسبب الموت، وقد يكون من المحتمل أن يسيطر على الإنسان الإحساس بإمكانية حدوث الموت بشكل ما أو بطريقة ما، لسبب أو لآخر، ولكنه في كيانه لا يحمل شيئًا منه، ومثلما نقول إن هذا الإنسان عرضة للإصابة بمرض من الأمراض، ولكن هذا لا يعني أننا نقرر أنه مريض – بهذا المفهوم الثاني نستطيع أن نقول بأن الإنسان بحسب خلقه، كان خالدًا، ولكنه لم يكن كذلك بعد السقوط، لأنه عن طريق ارتكاب الخطية دخل إلى كيانه مبدأ الموت، فبينما كان قبلًا معرضًا للموت، تحت ظروف خاصة، فإنه الآن أصبح تحت حكم الموت الحتمي.. إن خلوده بالمعنى الأول قد فقد.

وأيضًا يمكن أن يشير الخلود، في حدود المفهوم الاسخاتولوجي (الحياة الأخرى) إلى حالة الإنسان التي يصبح بها محصنًا ضد الموت، لأنه محصن ضد الخطية، والإنسان لم يكن، في حدود مفهوم الخليقة، خالدًا بهذا المعنى الأسمى، فهذا هو نتيجة الفداء المرتبط هذا المفهوم الإسخاتولوجي. مثل هذا الخلود هو، قبل كل شيء، ملك الله، الذي له الخلود بطبيعته (١ تيموثاوس 6: 16)، ثم ملك

المسيح في طبيعته البشرية الممجدة، في جسده المقام... ثم ملك المجددين، هنا كمبدأ (يوحنا ١١: 26)، وهناك، بطبيعة الحال، في حالة المجد السماوي..

وأمام هذه التعاريف المتعددة للخلود، التي يمكن تطبيقها على المراحل المتعددة في تاريخ الإنسان، يصبح الآن، من الأمور اليسيرة، أن نقرر في أي مرحلة منها كان خالدًا، وبأي مفهوم.

نقول إنه بالمفهوم الأول ليس مائتًا على الإطلاق، أما بالمفهوم الثاني، أو في المرحلة الثانية فهو مائت، وغير مائت في الوقت نفسه: مائت بمعنى أنه لم يرتفع فوق مستوى الخضوع للموت، وغير مائت بمعنى أنه لا يحمل الموت بين جوانحه، كمرض كامن في كيانه. هنا نرى الموت والخلود يتواجدان معًا.

وفي المرحلة الثالثة فهو ليس (إلا بالمعنى الفلسفي الأول) شيئًا سوى كائن مائت. إنه ينبغي أن يموت، فالموت يعمل فيه.

أما في المرحلة الرابعة، والأخيرة، فكلمة «مائت» تنطبق بصورة محددة على الإنسان المتجدد، لأنه طالما أن الموت خلال حياته الأرضية، لا يزال موجودًا ويعمل في جسده، بينما قد انتفى من أعماق نفسه المتجددة كمبدأ، وحلت محله الحياة الخالدة التي لا بد في النهاية أن تغلب وأن تنتصر على الموت، ففي هذه الحالة فإن تواجد الموت وعدم الموت في كيان ذلك الإنسان الواحد، يقوم على أساس طبيعته المزدوجة.

فإن كان الموت هو عقاب الخطية، ليس فقط على أساس ما نادى به بولس في تعاليمه (رومية 5: ١٢) وهو ما لا يستطيع أحد إنكاره، ولكن أيضًا على أساس قصة التكوين نفسها، فإن السؤال الذي يبرز أمامناهو: أي نوع من الموت هذا؟ لأنه في علم اللاهوت، هناك أكثر من نوع من الموت، فإن كان هناك رمز، كما في حالة مبادئ الإعلان الثلاثة الكبرى، حيث الرمز هو دائمًا إلى شيء خارجي تمامًا، فإن الجواب يبدو لنا، وكأنه يشير إلى الموت الجسدي. ولكن لعل واحدًا يتساءل قائلاً: كيف يمكن أن تكون هناك إشارة رمزية إلى موت جسدي، قبل أن يوجد الموت في العالم؟ لقد أشار البعض إلى موت الحيوانات، كشيء كان يحدث باستمرار قبل سقوط الإنسان، ونحن لا نستطيع أن نناقش هذا الأمر هنا، لأن قصة الخلق لا تفيد ذلك. وبناء على المدى الذي تذهب إليه لغة قصة الخلق، علينا أن نفكر في احتمال أنه موت جسدي موقوت. والكلمات في العبرية لا يمكن أن تترجم «سوف تصبح مائتًا» أو «سوف تبدأ في الموت»، ومع ذلك فهي، على ما يبدو، تشير إلى مفهوم أعمق للموت. ولقد قيل إن الموت يحمل معه الانفصال عن الله، حيث أن الخطية أفضت إلى الموت، وإلى الطرد من الجنة، فإن كانت الحياة تعني الشركة مع الله، فبحسب قاعدة «بالضد تُعرف الأشياء» فإن الموت يمكن أن يفسر على أنه انفصال عن الله.

وعلى ذلك ينبغي الإعداد لإيضاح فكرة الموت بمعنى أكثر باطنية، أما الإشارة إلى صلة الموت بالانفصال عن الله، فإننا نجدها في العدد الثالث والعشرين: «فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أُخذ منها». إن فلاحة الأرض التي أخذ منها آدم، يذكرنا بما ورد في (عدد ١٩)، أو بعبارة أخرى، فإن الطرد من الجنة، أو الطرد من محضر الله، معناه الطرد إلى الموت. فأساس الموت هو في كون الإنسان قد طرد من محضر الله...

الفصل الثالث

مشتملات الإعلان الفدائي الخاص

إن كلمة «الفداء» تستخدم هنا توقعًا لما سوف يتم فيما بعد؛ فكلمة الفداء لا ترد في الكتاب قبل زمن موسى، حيث نرى المميزات الخاصة لمعاملات الله المتعلقة بخلاص الإنسان، تظهر على الفور، ونرى العدالة والنعمة تتجهان نحو الإنسان الساقط. أما العدالة فنراها في طبيعة العقوبة بلعناتها الثلاث. أما النعمة فإنها تتمثل في اللعنة التي وُجِّهت إلى المجرب. ونحن هنا نلمس العدالة مع النعمة، في تعامل الله مع الإنسان، وفي سؤاله له بعد السقوط. في كل سمات هذا التعامل، نستطيع أن نلمس روح النعمة من جانب الله، واستعداد الله لإعلانها، وتقديمها للإنسان، بل أننا نستطيع أن نلاحظ في هذه المرحلة، كيف أن الإعلان الخاص يرتبط بالإعلان العام، فالشعور بالخجل والإحساس بالخوف، قد نجما في الإنسان الساقط عن طريق الإعلان العام، الذي به يرتبط الله ذاته، في لقائه الإنسان؛ وهذا هو الإعلان الخاص.

أما الخجل من العري، فهو في مفهومه الجنسي، أول صورة مبدئية تكشف عن فقدان البراءة، ولقد قدم أكثر من تفسير لاهوتي بالنسبة لهذا الأمر، فالبعض قال إن الشعور بالعري الجسدي هو نتيجة الشعور بعري الروح التي تجردت من صورها الإلهية، وقال البعض الآخر إن الخجل تركز حيث هو لبيان أن الخطية هي خطية الجنس، وقال آخرون إن الخجل هو انعكاس في الجسد، لمبدأ الفساد الذي دخل في النفس بدخول الخطية، فينبغي أن يُفهم الخجل إذًا على أنه المفهوم الغريزي لتدهور وفساد الطبيعة البشرية. لا نستطيع أن نجد سندًا، في القصة الكتابية، لأن من هذه الآراء ينبغي أن نلاحظ أن الخجل والخوف، لم يكونا في صلة الرجل بالمرأة، بل في صلة الإنسان بخالقه، فالمرأة والرجل يختبئان ليس أحدهما من الآخر، بل كلاهما من محضر الله. وما سؤال الله لهما، إلا ليعود بالخجل والخوف إلى مصدرهما الحقيقي: الخطية. إن الله لا يسمح للإنسان بأن يرى في الصورة المادية الأساس لمشاعره، ولكنه يدفعه لأن يرى في هذه المشاعر، انعكاس الجانب الأخلاقي.

اللعنات الثلاث:

إن اللعنات الثلاث ترد بنفس الترتيب الذي فيه ارتكبت المعصية، وفي اللعنة على الحية، نرى أن الوعد بالانتصار على الحية وعلى نسلها، والحكم عليها بأن تزحف على بطنها، يعطي الفرصة لنسل المرأة لسحق رأسها، بينما يعطيها الفرصة بأن تسحق عقبه. أما مبدأ الانتصار النهائي، فنرى عناصره الأساسية في منطوق الحكم أو اللعنة، وهذه العناصر هي:

1- المبادرة الإلهية في عملية الخلاص:

فالتركيز هنا على ضمير الفاعل في عبارة «وأضع (أنا) عداوة».. فهذا ليس أساسًا دعوة للإنسان للانقضاض على الحية، ولكنه وعد إلهي، كما لا يعني هذا أن الله يثير العداوة أو يحرض عليها، بل يقرر سلطانه على وضعها.

2- جوهر الخلاص:

وهو يتضمن عكس موقف الإنسان تجاه الله، وتجاه الحية. إن الإنسان بخطيته قد اتخذ جانب الحية، ووضع نفسه في وضع المقاومة لله، والآن قد تغير الوضع نحو الحية، فأصبح وضع العداء معها، وهذا يستلزم تغير الوضع تجاه الله، وإذ أثار الله الحرب ضد الشيطان، وصار الإنسان شريكًا في هذه الحرب فيجب أن يكون حليفًا لله.

3- إعلان استمرار عمل الخلاص:

فالعداوة ليست بين المرأة والحية فحسب، بل بين نسل المرأةونسل الحية. إن وعد الله هو أن يعمل على استمرار العداوة في النسل البشري، ولن يسمح لها بأن تموت.. أما عبارة «نسل المرأة» فتشير إلى أن الجنس البشرى سوف يُجتذب إلى دائرة الخلاص، مع أن هذا لا يعني أن كل الأشخاص سيكونون أعداء للحية.. إن الفكرة هنا أن الله سوف يخلص لا أفرادًا فقط، بل نسل المرأة...

أما عن نسل الحية فهناك أكثر من رأى: فالبعض يرى أن هذه العبارة تشير إلى ذلك الجزء من الجنس البشري الذي يظاهر الحية، وينتمي إلى حزبها. هنا تصبح كلمة «نسل» مستخدمة مجازيًا. أما الاعتراض على هذا الرأي فهو أن نسل الحية والحالة هذه، يصبح جزءًا من نسل المرأة، بينما لا صلة بين هذا وذاك، وجواب البعض على ذلك هو، أن أحلاف الله هم وحدهم، الذين يستحقون أن يشكلوا الإنسانية الحقة، وإنهم وحدهم الذين يستحقون أن يطلق عليهم نسل المرأة، أما نسل الحية، فيستحسن أن نبحث عنهم خارج دائرة الجنس البشري. إن قوة الشيطان قوة جماعية.. مملكة كاملة للشر، رئيسها الشيطان، فالأرواح الشريرة إذًا هم نسل الحية الذين تشير إليهم هذه العبارة، ومع أنهم لم يتسلسلوا من الشيطان تسلسلًا طبيعيًا ماديًا، إلا أنهم يستمدون طبيعتهم منه.

4- التنبؤ ببداية الفداء أو تشويه:

إن الآية التي ترجمت «هو يسحق رأسك، وأنت تسحقين عقبه» جاءت في الترجمة الإنجليزية المنقحة: «هو يكمن لسحق رأسك، وأنت تكمنين لسحق عقبه». أما الفعل في العبرية «شف» فقد ورد (في غير هذا الموضع) مرتين فقط في العهد القديم: في سفر أيوب (9: 17) وفي المزامير (139: 11)، والآية في المزامير قد لا تعني «يسحق» أو «يكمن» ولكن في سفر أيوب يبدو أن المعني هو «يسحق».

أما عن ترجمة الآية، فيعترض البعض أنها وإن كانت مناسبة أن يسحق نسل المرأة رأس الحية، فإنه ليس من الطبيعي أن ينطبق ذلك على ما تفعله الحية: «تسحقين عقبه». هذا الاعتراض لا محل له؛لأننا لو استبدلنا «يسحق» بالفعل «يكمن»، فإن النتيجة تكون مناسبة لجانب واحد، بينما لا تكون مناسبة للجانب الآخر، ولو رجعنا إلى اليونانية والأرامية فإننا نجد أن الكلمات المستخدمة للضرب والسحق، تفيد أيضًا العض واللدغ، وفي رومية (16: 20) نجد بولس يستخدم كلمة «يسحق»، مشيرًا بذلك إلى العبارة التي أمامنا. لاحظ أن كلمة «هو» في القول «وهو يسحق رأسك» تشير إلى نسل المرأة، وليست كما وردت في الفولجاتا (الترجمة اللاتينية القديمة): «هي تسحق رأسك» إشارة إلى المرأة، والتي منها ذهب أتباع روما إلى أن الآية تشير إلى العذراء مريم.

نسل:

أما بالنسبة لكلمة نسل، فلا سبب هنا يدعونا إلى رفض المفهوم الجماعي في كلتا الجملتين.. فنسل الحية صورة جماعية، وهذا يحدد أيضًا المفهوم بالنسبة لنسل المرأة، والوعد يشير إلى أنه من وسط الجنس البشري، سوف تأتي الضربة الساحقة التي ستسحق رأس الحية، وأيضًا بصورة غير مباشرة، هناك احتمال بأن الإشارة هنا لسحق رأس الحية، تتجه إلى شخص واحد، حيث أن السحق لن يقع على نسل الحية، بل على رأسها وحدها، ففي النصف الأول من اللعنة نجد مقارنة بين نسلين نسل المرأة ونسل الحية، أما في النصف الثاني فنجد مقابلة بين اثنين.. بمعنى أنه في قمة الصراع فإن نسل الحية سيتمثل في الحية، وعلى نفس القياس فإن نسل المرأة سيتمثل في شخص واحد. ونحن لا نستطيع أن نجزم أن الإشارة هنا هي إلى المسيح كأنما هو وحده المقصود «بنسل المرأة»؛ فالإعلان في العهد القديم يتقدم بنا تدريجيًا إلى مفهوم شخص المسيا. كان يكفي أن يعرف الإنسان الساقط أنه عن طريق نعمة الله وقوة الله، سيأتي الله، بالنصرة الكاملة على الحية من الجنس البشري. والإيمان يجد راحته في ذلك، فموضوع الإيمان في العهد القديم، كان أقل تحديدًا منه لنا نحن الذين عرفنا المسيا الشخصي، ومع ذلك نقول إن جوهر إيمانهم، من الناحية الشخصية – كان هو هو، أي الإيمان بنعمة الله، وقوته لإتمام الخلاص من الخطية.

الشقاوة البشرية:

وأخيرًا نرى إعلان العدالة الإلهية في اللعنات التي أوقعها الله على المرأة وعلى الرجل. فالمرأة يُحكم عليها بأن تقاسي في كيانها بما يتناسب مع طبيعتها. (من يود أن يصل إلى إدراك المعاني في الأصول العبرية، ليرجع إلى تفسير ديلمان)، أما عنصر النعمة الذي يدخل في هذا النسيج فهو الجنس البشري – بالرغم من عقوبة الموت – سوف يستمر ويتكاثر؛ فاللعنة على المرأة يتخللها إعلان النعمة.

أما عقاب الرجل، فيتمثل في التعب والشقاء حتى الموت، ليس أن العمل دائمًا يتضمن معنى العقوبة، لأن الإنسان قد وُضع في جنة عدن ليعملها ويحفظها، ولكن العمل المقترن بالشقاوة.. بالألم.. بالضيق.. بالموت، هو المقصود هنا، وهذا ينطبق على العمل بصورة عامة. ولكن الإطار الذي وضعت فيه هذه اللعنة، ينطوي على أقسى الأعمال البدائية: فلاحة الأرض، وفي نفس الوقت هذا يعني أن على الإنسان أن يكد ويكدح، ليحصل على لقمة العيش، فسعيه هو جهاد شاق للبقاء، وبعرق وجهه سوف يأكل الخبز. أما الخبز هنا، فيعني نتاج الزرع، الذي لا يصل إليه الإنسان إلا عن تعب وضيق ومشقة، بالقياس إلى الثمار الحلوة السهلة التي كانت تأتيه من غصون الأشجار في الجنة. وأننا لا نجد إشارة هنا إلى انحلال داخلي في كيان الإنسان، يجعل عمله شقاء، ونهاية ذلك العمل موتًا، فالسبب هنا موضوعي: أي أن إنتاج الطبيعة يضعف، فقد لعنت الأرض من أجل الإنسان، لتنبت شوكًا وحسكًا. هنا نرى أيضًا عنصر النعمة ممتزجًا باللعنة؛ فالخبز سيظل خبزًا يمده بأسباب الحياة. وكما أن المرأة في وسط آلامها، ومخاضها، ستأتي بحياة جديدة إلى الوجود، هكذا الرجل في وسط تعبه وعرقه، سيأتي بالخبز لتغذية تلك الحياة...

الفصل الرابع

الإعلان في عهد نوح والتطورات التي أدت إليه

هناك مظهران يميزان الإعلان في هذه الفترة أولهما أن دلالة هذه الفترة لا تكمن في دائرة الفداء بقدر ما تكمن في دائرة التطور الطبيعي للجنس البشري، ولو أن هذا التطور له أثره الهام في خطوات الفداء التالية.

والأمر الثاني أن الإعلان هنا له طابعه السلبي، أكثر من صبغته الإيجابية؛ فهو يكتفي بالحد الأدنى من النعمة، ولا يمكن أن يختفي هذا الحد الأدنى، سواء في دائرة الطبيعة أو في دائرة الفداء؛ لأنه في دائرة الطبيعة، بدون التدخل الإلهي إلى حد ما، فإن نظام الكون لا بد أن يتعرض للانهيار، وأما في دائرة الفداء، فإن استمرار إتمام الوعد سوف يتوقف، لو انتفت النعمة تمامًا. هذان المظهران نراهما في هدف الفترة كلها بوجه عام، فلقد كان هدف هذه الفترة أن تُظهر آثار الخطية ونتائجها، حينما تترك لذاتها لأقصى حد ممكن، ولو كان الله قد فاض بنعمته على العالمين، لِتَتَمَلك الوجود في فترة قصيرة، وتعمل عملها العظيم، فلربما أوقفت الخطية عند حدها، ولم تظهر طبيعتها ونتائجها المرة، وعندها ينسب الإنسان لنفسه وصلاحه، ما هو في الحقيقة ثمر نعمة الله؛ ولذلك كان لزامًا، أن يظهر ما أثمرته الخطية، من انحطاط وظلام مطبق، قبل أن يكمل عمل الفداء حتى يسطع نور الفداء، بأكثر بهاء، ويظهر ما يثمره من رفعة وسمو، فهذا هو المعنى المباشر لهذه الفترة موضوع تأملنا، والقصة تجري في مراحل ثلاث:

فهي أولا تصف نمو الخطية السريع في نسل قايين، كما تصف عمل النعمة في تعليم الإنسان بعض الاختراعات للتقدم الحضاري في الدائرة الطبيعية، كما تبين لنا أن هبات النعمة هذه قد أساء نسل قايين استخدامها، وجعلوها أدوات لتقدم الشر في العالم، وهكذا نرى هنا قصة انحلال سريع يسمح به الله ليكشف للإنسان كيف أن الخطية تؤدي إلى الهلاك والدمار، وأن سلطانها يفسد كل خير محتمل. وفي حدود دائرة البشرية تلك، تؤكد الحقائق والوقائع، ما أثبتناه كالصفة الملازمة لهذه الفترة...

وقصة قتل قايين لهابيل أخيه، تصور لنا تطور الشر، بهذه السرعة المذهلة، حتى يصل إلى جريمة القتل في الجيل الثاني؛ ولتأكيد هذه الحقيقة، كان لزامًا ما نراه من وصف دقيق لسلوك قايين، قبل وبعد ارتكاب جريمته. لقد ارتكب قايين جريمته مع سبق الإصرار، ذلك لأن الله قد حذره من قبل، وبعد ارتكاب جريمته نراه ينكرها، ويتحدى الله، ويرفض كل التزام بناموس المحبة. حتى بعد أن أصدر الله حكمه عليه، نراه لا يهتم بالخطية ذاتها، بقدر اهتمامه بعواقبها. وحين نقارن بين جريمة قايين وسقطة أبوينا الأولين في الجنة، نستطيع أن نرى ما حدث من تطور سريع في فساد قلب الإنسان. لقد أصبحت للخطية القدرة على أن تمتلك هبات نعمة الله للإنسان، وتستخدمها بكل جسارة لتنفيذ أغراضها الشريرة.

ولقد كانت أول خطوة في طريق التطور الطبيعي، أن يبني حنوك ابن قايين مدينة، وبعد ذلك نرى في الجيل الثامن من قايين كيف بدأ الإنسان تربية الماشية، واختراع الآلات الموسيقية، وطرق المعادن. أما الذين كان لهم الفضل في هذا، فهم أبناء لامك حفيد قايين الذي، نستطيع أن نرى في أغنيته

مدى اندفاع الإنسان في إجرامه وقساوة قلبه، وكيف أن القوة والنجاح المادي قد زاداه بُعدًا عن إلهه. أما الأغنية فهي أغنية حرب أو أغنية سيف، (تكوين 4: 23–24). إنها تجعل من قوتها، إلهًا لها، وتحمل إلهها أي سيفها في يدها. وما جعله الله كمجرد حماية لقايين، قد رُفض الآن باحتقار، وأصبح اعتماد الإنسان على سيفه في الانتقام لنفسه. إن قايين نفسه حتى وهو ملطخ بدماء أخيه، أحس بحاجة إلى قوة الله لتحميه، ولكن روح لامك المتشامخة اتجهت إلى الاعتماد على نفسها، وعلى سيفها فقط. لم يبق هناك أثر للإحساس بالذنب، ويسجل لنا الكتاب كيف أن لامك هو أول من ابتدع بدعة الزواج من اثنتين بدلًا من شريعة الزوجة الواحدة، أي أنه كان الأول في مجال تعدد الزوجات...

نسل قايين ونسل شيث:

تتقدم القصة بعد ذلك، لتصف لنا تطور الأمور في نسل شيث (تكوين 4: 25 – 5: 32). بالنسبة لهم لا يسجل شيء عن التقدم الدنيوي، أو الاختراعات، بل نجد التركيز على تقدم عملية الفداء. إن النوعين من التقدم موزعان على نسل قايين ونسل شيث. والله يختار أحيانًا عائلات وأممًا، خارج دائرة الفداء، لمواصلة التقدم في الثقافة الدنيوية: مثال ذلك اليونان، الذين كانوا روادًا في مجال الأدب والفن.. والرومان الذين كان لهم دور هام في تطور القانون والنظم السياسية. لاحظ أنه في الوقت الذي استمرت فيه عملية تقدم الفداء بين نسل شيث، لم يرد أي ذكر لتدفق نعمة خاصة عليهم، فالقصة تقف من ذلك موقفًا سلبيًا، وذلك ليس معناه أنهم تقدموا تقدمًا كبيرًا في معرفة الله وخدمته، بقدر ما يعني أنهم حفظوا أنفسهم نسبيًا، من الانحطاط الذي حدث لنسل قايين، وهذا هو الجانب الأساسي من القصة، فإنها تسلط أضواءها القوية على بعض الشخصيات البارزة من نسل شيث، بالمقابلة مع بعض الشخصيات البارزة من نسل قايين، فقايين وهابيل، يوضعان في مقابل بعضهما ثم يأتي دور حنوك بن قايين، وأنوش ابن شيث. لكن قمة المقارنة، تظهر في الجيل السابع من آدم. هنا نرى الفارق العظيم بين أخنوخ من نسل شيث، وبين لامك من نسل قايين، فمقابل صورة الكبرياء والغطرسة في لامك، نرى أخنوخ «يسير مع الله». ولا يعني هذا القول مجرد أنه عاش حياة تقية، لأن التعبير عن هذا عادة هو: «سار أمام الله» أو «سار وراء الله». أما «سار مع الله»، فهي تشير إلى حالة نادرة فوق طبيعية من الشركة مع الله، والعبارة تستخدم مرتين فقط في العهد القديم، فنجدها ترد عن نوح فيما يأتي بعد ذلك من القصة (تك 6: ٩) ثم ترد في (ملاخي 2: 6) في معرض الحديث عن الكهنة. من الواضح أن هناك صلة مقصودة بين هذه الدرجة الفريدة من القرب من الله، وبين إعفاء أخنوخ من الموت؛ ففي انتقال أخنوخ، نرى أنه حيث يسترد الإنسان الشركة مع الله، فمن المحتم أن يحظى بالنجاة من الموت، وأننا لنستطيع أن ندرك معنى السير مع الله، مما ورد في بعض التقاليد اليهودية المتأخرة التي تصور لنا أخنوخ كنبي عظيم خبير بكل الأسرار. ونلاحظ أن الحديث عن نسل قايين يقف عند لامك، بينما يستمر في ذكر قصة أبناء شيث حتى نصل إلى نوح. وجدير بالذكر ما نطق به والد نوح «لامك» عند ولادته: «هذا يعزينا عن عملنا، وتعب أيدينا من قبل الأرض التي لعنها الرب» (تكوين 5: ٢٩). هذا القول يعبر عن قسوة اللعنة التي حلت، وثقل الخطية التي كانت سبب اللعنة، بل أن فيها يتردد صدى النبوة عن تعزية قادمة للخلاص من هذا الحمل الثقيل، ومرة أخرى نرى فيها الفارق الكبير بين مشاعر نسل قايين الوثنية، الذين لم يحسوا بثقل اللعنة الإلهية، بل أرادوا أن يجدوا لهم ملاذًا منها، في قوتهم ومخترعاتهم..

وباستثناء هذه الحالات المتميزة التي تشير إلى النعمة الفدائية واستمرارها، فإن القصة في جملتها، تتجه إلى إبراز القصد الإلهي، الذي أشرنا إليه آنفًا، ألا وهو ترك المجال للخطية والقساوة

البشرية، حتى يتعاظم عمل النعمة الإلهية. حتى الصلاح الذي ظل موجودًا، لم يكن في إمكانه أن يقف في وجه أمواج الشر العارمة، فلا يذكر أي تأثير لنسل شيث على نسل قايين، بل ربما كان العكس صحيحًا؛ ففي الوقت الذي بقيت فيه قوة الفداء كما هي، ازدادت قوة الشر وتعاظمت، وبدت على استعداد أن تهاجم قوة الخير الباقية.

أما الصورة المميزة لتلك الفترة، فإنها تظهر بشدة في امتزاج نسل قايين بنسل شيث، واختلاطهم بالمصاهرة والتزاوج، وهكذا ابتلع شر الأولين صلاح الآخرين. وهذا ما سمح به الله، إلى الحد الذي طفح فيه مكيال الإثم، وظهر ما للخطية من طاقات مدمرة، وأصبح عمل الله مهددًا بالخطر في استمراره، ولم يبق أمينًا سوى نوح وعائلته، واقتضى الأمر الإسراع بالدينونة العاجلة، وإلا انتهت الفترة كلها إلى الضياع، وانتهى الهدف منها. وإننا لنجد القول يتردد عن «أبناء الله» و «بنات الناس»، مشيرًا إلى هذا التزاوج. أما أبناء الله فهم نسل شيث، أما بنات الناس فهن نسل قايين. وهناك رأي آخر ينادي به البعض في معارضتهم للرأي السابق: وهو أن عبارة «أبناء الله» لم تذكر في العهد القديم إلا لتشر إلى الملائكة: الطغمات فوق الطبيعية، ونحن لن نعرض هنا لما يؤيد هذا الرأي، أو يعارض ذاك، ولكن الرأي الأسبق فقط يبدو في اتساق مع نسيج الأحداث في الفترة كلها. ولقد أشرنا إلى أن الهدف من عمر نوح كان إظهار النتائج الحتمية للخطية متى تُرك لها الحبل على الغارب؛ فإن أخذنا بنظرية الملائكة، فإن الهدف الذي أشرنا إليه سابقًا، سوف يضعف، لأننا لا نرى هنا تدرجًا أو تطورًا في مجال الخطية، حين تترك لذاتها، ولكننا نرى تطورًا أو إن شئت فقل طفرة، نتيجة تدخل قوى فوق طبيعية. وليس مما يتعارض مع المنطق أن تكون المقارنة بين «بنات الناس» و «أبناء الله» على اعتبار أن «أبناء الله» ينتسبون إلى البشر.

قصارى القول إن «بنات الناس»، وهم من نسل آدمي ولا شيء غير ذلك، قد أغووا قلوب «أبناء الله»، الذين مع كونهم أيضًا من نسل آدم قد تميزوا بكونهم قد أصبحوا «أبناء الله». (انظر مزمور 73: 5؛ إرميا 32: 20).

ولقد قيل إن لقب «أبناء الله»، بمفهومه الروحي، لا مكان له هنا، في تلك المرحلة المبكرة من الإعلان الإلهي، ولكننا نجيب بأن هذا الفكر يتجاهل هذه الحقيقة: أن هذا الاستخدام لا يرجع بنا إلى ذلك العصر الأول، إنما يقدم وجهة نظر الكاتب. ويعترض آخرون، مؤيدين نظرية الملائكة، بأن ما ورد في رسالة يهوذا يؤيد هذه النظرية (عدد ٧)، فبعد أن يصف يهوذا سقوط الملائكة في (عدد 6) يستمر قائلًا كما أن سدوم وعمورة والمدن التي حولهما، إذ زنت على طريق مثلهما، ومضت وراء جسد آخر، فلقد قيل إن كلمة «على طريق مثلهما»، تربط بين سقوط الملائكة (عدد 6) وخطية مدن الدائرة، بحيث أن خطية الأسبقين، لا بد وأنها كانت في صورة جنسية: الاتصال بين الملائكة والبشر! وتأكيدًا لذلك أيضًا، يتمسك أولئك بالقول: «جسد آخر» أو «جسد غريب» (حسب الترجمة الإنجليزية المعتمدة).

ولا ننكر أن لهذا الرأي بعض القوة، ولكننا لو أمعنا النظر فيه لوجدنا أكثر من اعتراض عليه؛ فكلمة «على طريق مثلهما» لا تشير إلى الملائكة الساقطين، بل تشير إلى أن المدن التي حول سدوم وعمورة زنت على نفس الطريق، فلا صلة للملائكة بممارسات البشر الخاطئة. ثم هناك القول: «اتخذوا لأنفسهم نساء» بمعنى أنهم اقترنوا بهن – فلا مجال للحديث عن الزنى هنا بين الملائكة وبنات الناس، ثم أن عبارة «جسد آخر» لا تتفق مع نظرية الملائكة، لأن الملائكة هم أرواح لا أجساد لها.

وينبغي أن نلاحظ أيضًا أن النقاد كثيرًا ما يربطون، بين نظرية الملائكة، وافتراضهم بأن القصة الواردة في (تكوين 6) قصد بها أن تقدم لنا قصة أصل الخطية، وأن الكاتب لم يكن يعرف القصة التي وردت في الاصحاحات الأولى عن أصل الخطية، بمعنى أن هناك قصتين متباينتين جمعتا معًا، نقلًا عن وثيقتين مختلفتين.

وهذا يأتي بنا إلى ما ورد أخيرًا في (تك 6: 3، 5 – 7) حيث نرى خلاصة فكر الله عن ذلك العصر، والحكم الذي نطق به القدير على عالم ما قبل الطوفان.

وبخصوص (عدد ٣)، هناك تشعب في الآراء بين المفسرين، ناجم عن كلمتي «أدون (Adhon)» و «بيشاجام (Beshaggam)»، وبالذات الكلمة الأولى، فكلمة أدون، أو أدين التي ترجمت في العربية «يدين» لها معنيان: «يجاهد»، وأيضًا «يتسلط ويحكم»، والمعنى الأول هو الذي اختارته الترجمة الإنجليزية المعتمدة. وهو الذي سارت عليه الترجمة العربية: «لا يدين روحي في الإنسان». أما الترجمة المنقحة، فقد احتفظت بهذه الترجمة في المتن ولكنها وضعت الترجمة البديلة في الحاشية: «لا يمكث روحي إلى الأبد في الإنسان». ويقصد الله بهذا أنه لن يدع روحه يجاهد ويستمر في حجز تأثير الخطية على الإنسان إلى الأبد. تكفي مائة وعشرون سنة بعدها يسحب الله تأثير روحه، ثم تأتي الدينونة، والسبب هو أن الإنسان «بشر» فاسد أدبيًا ودينيًا، أي أن الدينونة حق عليه كبشر وهي ملائمة لطبيعته. وتفسير «يدين» بمعنى يتسلط، يضع كل المسألة في الدائرة الطبيعية. إن روح الله، بحسب تعليم العهد القديم، هو مصدر الحياة الطبيعية في الإنسان. (انظر مزمور ١٠٤: ٢٩، ٣٠). والله في قوله «لا يدين روحي في الإنسان إلى الأبد» يعلن قصده في وضع نهاية للوجود الإنساني، بعد فسحة من الزمن تصل إلى مائة وعشرين عامًا. أما السبب فهو إما لأنه «بشر»، وبسبب الخطية قد أصبح فريسة للفساد الطبيعي، وإما لأنه بزيغانه وعناده وابتعاده، قد أخضع نفسه للفساد الذي سوف يصل إلى مداه في كيانه في مدى ١٢٠ عامًا.. وبعدها استحق عليه القصاص...

ولكننا نرى أنه من الأفضل ترجمة الكلمة إلى «يتسلط»، أو «يمكث»، فالمفهوم الأخلاقي لكلمة «بشر» كإشارة إلى الطبيعة البشرية الفاسدة، يصعب الاعتقاد بوروده في العهد القديم في ذلك الزمن المبكر. ومن وجهة النظر الأخرى، فإن الأمور الثلاثة التي ذكرت، الروح والجسد، وتقصير فترة الحياة الإنسانية هذه، كلها تسير في خط واحد. ويرى البعض أن المئة والعشرين عامًا، هي عدد السنوات التي حُددت لحياة كل فرد على الأرض، ولكن هذا لا يتفق مع الحقائق التي تلت ذلك، ولا يمكن أن يكون صحيحًا، إلا من وجهة نظر نقاد الكتاب الذين يرون أن تلك الفقرة لا صلة لها أصلًا بقصص الآباء الذين جاءوا بعد ذلك، بل قد أدخلها كاتب لم يعرف شيئًا عن الطوفان، ولكنه كان يعتقد باتصال تاريخ تطور الإنسان منذ سحيق الأزمان.

أما الجزء الثاني للخلاصة الإلهية للقصة، والذي تتضمنه الأعداد (5– 7)، فهو لا يشكل صعوبة أمامنا؛ فشر الإنسان يصل إلى مداه في نهاية إل ١٢٠ عامًا، والنقاط التي يعرض لها هذا الجزء هي أولًا: شر الإنسان وتزايد عصيانه، «شر الإنسان قد كثر في الأرض». ثانيًا: الصورة الداخلية «كل تصور أفكار قلبه». ثالثًا: سيادة الشر سيادة مطلقة انتفى معها كل خير: «إنما هو شرير». رابعًا: استمرار مفعول الشر «كل يوم»، بل إن صورة الشر وقساوته، تبدو على أوضح ما يكون في القول: «فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه». هذا يشير إلى أن الإنسان قد خيب قصد الله الذي أراده من وضع الإنسان على الأرض، وهكذا يقول الله: «أمحو عن وجه الأرض الإنسان

الذي خلقته، الإنسان مع بهائم ودبابات، وطيور السماء». وامتداد الحكم إلى مراتب الخليقة الدنيا، برهان على أنه عن طريق شر الإنسان، قد دخلت عدوى الشر إلى كل الخليقة «أما نوح فوجد نعمة في عيني الرب». هنا حافظ الله على استمرار الجنس، إذ ينتشل السفينة الغارقة المحطمة، لتنفيذ أغراضه الأصلية في الخليقة عينها التي قام بخلقها..

الإعلان بعد الطوفان:

وهذا يأتي بنا إلى الإعلان في عصر نوح، أي الإعلان فيما بعد الطوفان. في هذه الحقبة، نرى إجراءات بناءة إيجابية يتخذها القدير لتنفيذ أغراضه الإلهية، وهنا أيضًا ينبغي أن نذكِّر القارئ أن المبادئ المعلنة، والإجراءات التي اتخذت، لا تتصل بصورة مباشرة بقضية الفداء، ولو أن لها ارتباطًا غير مباشر بهذه القضية لا يمكن إغفاله، أما تطور الحياة الطبيعية كما تبدو في هذه الحقبة، فإننا نلمسه بكل وضوح فيما رسمه الله، وفي الوعد الذي تقدم به، ليس لنوح فقط، بل لأسرته أيضًا معه، ولكن عمل الفداء استمر في نسل سام فقط.

والتدبير الإلهي، لا يشمل الجنس البشري فحسب، بل أيضًا كل كائن حي، بل حتى الأرض نفسها. «والعهد» هنا هو عهد الطبيعة، إذ يظهر كعلامة واضحة في الطبيعة، فقوس قزح هو ظاهرة طبيعية، كما أنه ظاهرة كونية في معناها، وكل العلامات التي ترتبط بالفداء هي علامات دموية، رمزية مميزة.

أما الإعلان الإيجابي لنوح، فيتم في مراحل ثلاث: وأولى هذه المراحل تعلن قصد الله في إقامة نظام جديد، والثانية تصف الإجراءات التي اتخذها الله، لكفالة هذا النظام، والثالثة ترينا تثبيت النظام الجديد في صورة «عهد».

أما المرحلة الأولى، فنجدها فيما ورد في سفر التكوين (٨: ٢٠– ٢٢) حيث يقول الله: «لا أعود ألعن الأرض أيضًا من أجل الإنسان.. ولا أعود أيضا أميت كل حي، كما فعلت. مدة كل أيام الأرض زرع وحصاد، وبرد وحر، وصيف وشتاء، ونهار وليل لا تزال»، أي أن انتظام الطبيعة، م بعملياتها الأساسية سوف يستمر، بل أضيفت إلى ذلك ميزة أخرى: «مدة كل أيام الأرض»، وفي هذا إشارة إلى الخلفية الاسخاتولوجية[1] للطوفان. (اقرأ ما ورد في 1 بطرس ٣: ٢٠، 21: 2، ٢ بطرس 2: 5) أما الدافع لذلك فيعلنه الله في العدد الحادي والعشرين.. «لأن تصور قلب الإنسان شرير منذ حداثته»، وهي تكاد تكون نفس الكلمات التي نطق بها الله ليؤكد حتمية الدينونة، قبيل الطوفان (6: 5). كيف يمكن إذًا أن نفس السبب يشرح حتمية الدينونة، كما أنه يؤكد على أساسه عدم تكرار الدينونة؟ والحل نجده في إضافة الكلمات: «منذ حداثته»، في الحالة الثانية. فما ورد في (تكوين 6: 5) كان الذروة التاريخية لعملية الانحلال، التي استدعت الدينونة. أما ما وصف في (٨: ٢١)، فهو حالة الشر الطبيعية في قلب الإنسان كإنسان، بمنأى عن المفهوم التاريخي. ومادام الشر متأصلًا في قلب الإنسان، فهل تجدي معه الدينونة؟ وهل تفيد ضربة القضاء؟ إذًا فالأمر يستلزم وسائل أخرى – وهذه الوسائل من أين لها أن تنجح لو توالت الضربات القاصمة نتيجة الدينونة الإلهية، عبر عصور التاريخ؟

[1] المختصة بالأيام الأخيرة.

والمرحلة الثانية (9: 1–7) تختص بالفرائض المرتبة للحفاظ على برنامج طول أناة الله. هذه الفرائض تشير إلى وسيلة استمرار الحياة، وحماية الحياة من الإنسان والحيوان على السواء، والقيام بأود الحياة. أما ما يقوم بأود الحياة، فقد شمله وعد حماية الحياة من الحيوان، لأن السماح بتناول الغذاء الحيواني، لمعيشة أقوى وأفضل، قد ارتبط طبيعيًا بحماية الحياة.

وهكذا نستمع إلى صدى النواميس التي وضعها الله في عدن، تتكرر هنا، فها هو الأمر بالبركة والإثمار مرة ثانية، وأهمية ذلك نستشفها من تكراره مرتين، في العدد الأول وفي العدد السابع، أما العدد الثاني فيختص بخضوع الحيوان للإنسان، وحماية الحياة الإنسانية من خطر الحيوان.. «ولتكن خشيتكم ورهبتكم على كل حيوانات الأرض، وكل طيور السماء، مع كل ما يدب على الأرض وكل أسماك البحر، قد دفعت إلى أيديكم».

ثم ما ورد في العدد الخامس: «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط، من يد كل حيوان أطلبه، ومن يد الإنسان أطلب نفس الإنسان»، ولقد كان هناك منذ البداية، سلطان للإنسان على الحيوان (تكوين 1: 26، 27)، ولكن خضوع الحيوان للإنسان، في بدء الخليقة، كان خضوعًا اختياريًا طوعيًا... هذا نستشفه من خلال الصور الإسخاتولوجية كما يقدمها الأنبياء للفردوس المسترد في نهاية الدهر (إشعياء ١١: ٩–٨)، أما في حالة الخطية، فالخضوع ناجم عن الخوف والرهبة المغروسيْن في قلب الحيوان. لقد وعد الرب بأن ينتقم لدم الإنسان، من الحيوان الذي يفترسه، ونحن لا نستطيع أن ندرك تمامًا كيف يعمل هذا الناموس. البعض يرى أنه استنادًا إلى هذا، فإن كل الأنواع أكلة اللحوم، مقضى عليها بالفناء في النهاية. والوصية أيضًا للإنسان بألا يفترس الحيوان، كما يفترس الحيوان الإنسان: «غير أن لحمًا بحياته دمه لا تأكلوه». هذا يرتبط بتهديد الانتقام من الحيوان، حين يفترس الإنسان، فعلى الإنسان أن يظهر، على الأقل، روح الاحترام للحياة التي لله وحده الحق في أخذها، أو الإبقاء عليها، وأن يتصرف بلياقة في حدود ما سمح الله له به. والناموس اللاوي يكرر هذا المنع. ويضيف بأن الدم مخصص للرش على المذبح، بمعنى أنه ممنوع منعًا باتًا أكله، أو شربه. لا خفاق المسيحيين في التمييز بين الدوافع البسيطة والمعقدة وراء مثل هذا التحذير من تناول الدم فإن الحرم استمر أيضًا في الكنيسة لقرون عديدة. والقانون الذي أقره الرسل (أعمال 15: ٢٠)، جعل هذا التحريم ساريًا أيضًا على المسيحيين من الأمم. لا لأنه خطأ في ذاته، ولكن لعدم إعثار الأخوة المسيحيين من اليهود.

أما النقطة الأخيرة، فتختص بحماية الإنسان من شر الإنسان، ولذلك فهي تعتبر أساسًا لكل ما تفرع من نواميس خاصة بالاعتداء على الحياة. «من يد الإنسان أطلب نفس الإنسان. من يد الإنسان أحيه. سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه. لأن الله على صورته عمل الإنسان» والبعض في محاولتهم أن يستبعدوا هذه الوصية المتعلقة بإعدام القاتل، يفهمون هذه الكلمات على أنها مجرد توقع أن القاتل لا بد أن يقتل، على أساس ناموس المثل بالمثل. هذا التفسير لا يمكن أن يستقيم مع القول: «لأن الله على صورته عمل الإنسان» فصورة الله في الإنسان لا يمكن أن تكون دافعًا لمقابلة المثل بالمثل، والانتقام للدم المسفوك..

ويبقى السؤال: ما دخل صورة الله بتنفيذ قانون الإعدام. هناك جوابان على هذا السؤال: أما الأول فهو لأن الإنسان له صورة الله، والله له السلطان على البشر، فللإنسان الحق في أن يجلس على كرسي الحكم، ويصدر أحكامه على القاتل، ويقضى عليه بالموت.

أما الجواب الثاني فيستند أيضًا على صورة الله في الإنسان، ولكن من زاوية أخرى. فالحياة التي يعتدي عليها، هي صورة الله في المخلوق، ولذلك ينبغي أن يلقى المعتدي أقصى العقاب، أي الموت. ونحن نفضل الرأي الثاني. ولاحظ الفارق في الواسطة لتنفيذ الحكم: «بالإنسان يسفك دمه» بينما في حالة الحيوان لا تحدد تلك الواسطة. ثم لاحظ الأساس الذي سن بسببه هذا القانون: حماية المجتمع من الفناء. ولكن الإشارة إلى صورة الله في الإنسان، تدل على أن هناك ما هو أعمق من حماية المجتمع، وأن حماية المجتمع تأتي في المرتبة الثانية، وأن هذا أمر إلهي لتنفيذ العدالة ينبغي إطاعته والعمل به. إن الذين ينادون بأن توقيع عقوبة الإعدام على القاتل هو جريمة قتل أخرى، إما ينادون بهذا عن جهل بتعاليم الكتاب، أو عن تغافل عن الحقيقة الملزمة لما ينادي به الكتاب. وكيف يمكن أن يسمى قتلًا ما يستند على وصية الله الواضحة الصريحة، للحفاظ على المجتمع، وعلى كرامة الحياة وقدسيتها؟ وعلى أي أساس ترتفع اعتراضات أولئك المعترضين؟ إنها ليست سوى اعتراضات عاطفية ونظريات خيالية تنادي بأنه في الإمكان علاج المجرم بالتربية والتهذيب، وبذلك تستبعد عقوبة الإعدام.

والمرحلة الثالثة ترد في سفر التكوين (9: ٨ – ١٧). هنا يعطي الله لوعده صورة العهد بإضافة علامة أكيدة. وهذا يؤيد أن الهدف هو تأكيد النظام الذي وضعه الله – يتحدث النبي أرميا (٣٣: ٢٠) عن عهد الله في تتابع الليل والنهار، أي أنه طالما كان الكون قائمًا، فلا بد من تتابع الليل والنهار، وعدم حدوث أي تغيير في ذلك. ولربما كان هنا في أرميا أكثر من فكرة العهد للمقارنة: فلعل الهدف هو الإشارة إلى العهد مع نوح. وهذا ما يشير إليه بالفعل ما ورد في نبوات إشعيا (54: 9)، حيث نرى العهد مع نوح قائمًا في رسوخه وثباته، كمثال لاستمرار أعظم لوعد الله بالفداء. فالوعد لنوح له حدوده ونهايته في الأزمنة الكبرى الاسخاتولوجية[1] التي فيها ينهي الوجود الأرضي بما فيه. ولكن حتى عند حدوث هذه الأزمنة حيث الجبال تزول والآكام تتزعزع، فإن إحسان الله لا يزول، وعهد سلامه لا يتزعزع. (عدد ١٠). أما تمثيل هذا العهد، بصورة قوس قزح فهو لكونه ظاهرة طبيعية منظورة ولأجل هذا السبب عينه، فهي أكثر تأثيرًا مما لو اتخذ علامة أخرى. أما الفكرة فهي ليست كما اعتاد البعض أن يظن أنه حينما يرى الناس القوس في السحاب، يذكرون عهد الله مع البشر، بل إنه لو فرض وهو أمر مستحيل – إن الله قد «نسي» عهده، فإنه ينظر إلى السحاب الذي يرتسم عليه القوس، ويذكر القسم. «فيكون متى أنشر سحابًا، وتظهر القوس... أني أذكر ميثاقي الذي بيني وبينكم» وما حدث بالنسبة للقوس هو ما حدث فيما بعد بالنسبة للختان: القوس موجودة منذ بدء الخليقة، والختان كان يجري قبل أن يذكره الناموس؛ ولكن في وقت معين استخدم الله الاثنين، كعلامة لعهده. فالعلامة هنا تقترن في طبيعتها، بصورة الطبيعة الثائرة، التي منها ترجي الحماية. إن قوس قزح يرتسم على الغيوم العابسة، والسماء الممطرة، التي كانت السبب، يومًا ما، في هلاك الأرض. ولكنه يرتسم بفعل أشعة الشمس، التي تشير في رموز الكتاب، إلى النعمة الإلهية...

[1] و نحن نفضل استخدام هذه الكلمة كما هي «اسخاتولوجية» على ترجمتها بالأخروية.

الفصل الخامس

الفترة ما بين نوح والآباء

أما النقاط التي سنعرض لها هنا فهي:

1- نبوات نوح فيما يتعلق بنسله.

2- بيان بالأمم.

3- بلبلة الألسنة.

4- اختيار نسل سام.

وسنعرض لها الواحدة بعد الأخرى...

أولًا: نبوات نوح:

أما هذه النبوات، فهي بالنسبة لكنعان (ابن حام) لعنة رهيبة، ولكنها بالنسبة لسام، ويافث بركة، ويجب اعتبار هذه الأقوال جميعها نبوات، وهذه النبوات، في تلك الفترة المبكرة، تعتبر أعلى مستوى وصل إليه المد النبوي.

ويجب ملاحظة أن أساس التمييز بين اللعنة والبركة كان الدائرة الأخلاقية. إن فجور حام الخالي من الحياء، بالقياس إلى احتشام يافث وسام، يكشف عن الفرق الكبير في الأخلاق، وقد كان لهذا أثره البعيد في مسيرة تاريخ الفداء؛ فعملية الفداء الخارقة للطبيعة، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتطور الطبيعي للجنس البشري.. لقد كانت هذه السمات المؤثرة، سمات نموذجية، تركت طابعها على تاريخ ذلك الجنس، لأجيال تالية، وإننا لنجد العهد القديم يسم الكنعانيين بنفس الخطية التي تسببت في اللعنة التي حلت على كنعان. والأوصاف التي ترد في الأسفار الخمسة عنهم لا تترك مجالًا للشك في هذه الحقيقة. (انظر لاويين ١٨: ٢٢؛ تثنية ١٢: ٢٩ – ٣٢)، وحتى بين أبناء يافث، أي خارج دائرة الساميين الإسرائيليين، أصبحت خطايا الحاميين، وعلى الأخص بين الفينيقيين، والقرطاجنيين، واندفاعهم في شهوات الحس والجنس، مضرب الأمثال في القديم.

ويتساءل البعض هنا: لماذا وقد ارتكب حام خطيته، تقع اللعنة على ابنه كنعان؟ يظن البعض أن حام كان أصغر أبناء نوح، وأن كنعان كان أصغر أبناء حام، والمبدأ الذي وراء هذا، هو أن حام قد عوقب في ابنه، الذي له نفس الصلة به، نظير الصلة التي لحام بنوح، مما يكشف أن خطية حام كانت خطية ضد أبيه، وهذا لا يتنافى مع مبدأ التعويض في العهد القديم؛ فالعهد القديم لا يتمسك – في مثل هذه الأمور – بالفردية تمسكًا جامدًا مزعجًا كما قد نتصور، فنجد وعلى الأخص في الأجزاء الأولى من الإعلان في العهد القديم، سريان مبدأ التضامن الشامل (انظر خروج 20: 5، 6). وما أتى بعد ذلك من إعلان، وخصوصًا في نبوات حزقيال، قد كشف لنا هذه المشكلة بوضوح.

وإننا لنجد الكثير من الغموض يحيط بترتيب أبناء نوح، فالترتيب الكتابي لأبنائه هو سام، وحام، ويافث، بمعنى أن حام يحتل المركز الأوسط، مع أنه يشار إليه بأنه الصغير... ولا يوجد أيضًا من دليل على أن كنعان كان أصغر أبناء حام، أما ترجمة الكلمة إلى «ابنه الأصغر» في الترجمة المنقحة (عدد ٢4)، فأمر غير مقطوع به، لأن الكلمة العبرية يمكن أن تكون «أصغر» أو «الأصغر»، الأمر الذي يسمح بأن يحتل حام المركز الأوسط بين إخوته. تحت هذه الظروف من الأفضل أن نعتنق رأيًا وسطًا فنقول: إن حام قد عوقب في واحد من أبنائه لأنه أخطأ ضد أبيه، وقد عوقب في كنعان بالذات، لأنه كان صورة مطابقة لأبيه في الشهوات الحسية. وينبغي أن نلاحظ أن اللعنة لم تحل إلا على الكنعانيين فقط؛ وليس على كل نسل حام، فالباقون لا توجد لهم بركة أو لعنة..

ويحاول بعض النقاد الذين لا يجدون ضيرًا في تمزيق أجزاء الكتاب – أن يجدوا الحل في القول بأنه في الأصل كان أولاد نوح هم سام ويافث وكنعان، ولكن هذا تغير فيما بعد إلى الصورة الحالية. وطبعًا هذا الحل يستلزم إسقاط عبارة «حام أبو كنعان» (في عدد ٢٢) وعبارة «حام هو أبو كنعان» (في عدد ١٨)، حيث يزعم هؤلاء النقاد أن العبارتين قد أضيفتا فيما بعد عندما حدث التغيير في أسماء أولاد نوح، ولكنهم لا يستطيعون أن يبينوا الدافع لهذا التغيير.

أما اللعنة التي وجهت لكنعان فكانت أن يكون عبدًا لإخوته، وقد تكررت مرتين بعد ذلك في البركة لسام والبركة ليافث..

والعضو الثاني في مجال هذه النبوة، هو سام، وهنا نلاحظ أن استخدام اسم: «الرب (يهوه)» بالنسبة لسام له معناه الهام. بل في واقع الأمر نقول، إن هذا الاسم يحوي جوهر البركة التي منحت لسام، بمعنى أن الله، باسمه «يهوه» إله الفداء، قد أعطى ذاته لهذا الفرع من نسل نوح ليمتلك البركة، وهذه البركة، هي في صيغة عهد أبعد مدى من مجرد أن نسل سام سيتعبدون للرب، فهذه هي المرة الأولى، في الكتاب المقدس، التي فيها يُدعى الله، إلهًا لجماعة معينة من الجنس البشري، إنه أمر خارق للطبيعة، فما أوحى لنوح أن ينطلق في هذه التسبحة: «مبارك الرب (يهوه) إله سام». ولو وضعنا العبارة في إطار مفهومها فإنها تكون: «مبارك يهوه لأنه ارتضى أن يكون إله سام».

أما العضو الثالث في مجال هذه النبوة، فمن العسير أن يقطع بتفسير الكلمات التي اختص بها: «ليفتح الله ليافث، فيسكن في مساكن سام» والكلمة التي يحوطها الغموض في هذه النبوة هي «ليفتح» وهي في العبري «يفت»، وهي قريبة في النطق من يافث. هل نفسر هذه الكلمة حرفيًا أو مجازيًا؟ فإذا أُخذت حرفيًا فإنها تعني اتساع دائرة الأملاك، أما مجازيًا فإنها أن الرب يزيده نجاحًا وازدهارًا. أمر آخر يلفه الغموض في هذه البركة يختص بالفعل «فيسكن» ومَن المقصود بهذا القول؟ هل هو الله أم يافث؟ والسؤالان مترابطان، فإن كان الفاعل في الجملة الثانية يافث،فإن من الطبيعي أن نفهم الأولى على أنها اتساع في دائرة الأملاك. أما السكن في خيام قبيلة أو شعب فيشير إلى غزو بلاد ذلك الشعب، فحين يقال عن يافث أنه يسكن في خيام سام، فمعنى ذلك أن يافث يقهر بلاد سام ويحل في ربوعه.

ومن الجانب الآخر إن كان الفاعل في جملة «ليسكن» هو الله، فإن الجملة ينبغي أن تفسر على هذا النحو: «ليت الله، يوسع تخوم يافث، ولكن ليسكب على سام بركة أعظم من كل البركات الزمنية بما لا يقاس، يا ليته– أي الله – يسكن في خيام سام».

في هذه الحالة نجد مقارنة بين البركات المادية الزمنية الموهوبة لنسل يافث، والشركة الشخصية بين الله وبين نسل سام.

وإننا لنفضل أن نفسر القول على الوجه الأول، أي أنه يعني اتساع دائرة أملاك يافث، وسكناه في خيام سام، على أساس نصرته المؤقتة عليه، وحلوله هناك حلولًا تكون فيه البركة الروحية ليافث، فهو في احتلاله خيام سام، سوف يكتشف هناك إله سام، إله الفداء والإعلان والنعمة. إنها نبوة عن أحداث سياسية قادمة، تقترن ببركات روحية عظمى، وقد تمت بالفعل في احتلال اليونان والرومان لبلاد سام، وكيف أصبحت بركة اكتشاف الله هناك، الواسطة لانتشار الحق في كافة أرجاء المعمورة، حتى أننا نستطيع أن نقر بما نادى به دلتش: «نحن جميعًا يافثيون نسكن في خيام سام».

ثانيًا: بيان بالأمم:

وكجزء من الإعلان، فإن هذا البيان لا يختص بزمن نوح الذي نحن بصدده الآن، ولكنه يرد هنا ضمن ما سجله موسى نقلًا عن أحد المصادر، وعلى الرغم من هذا فإنها ما دامت تلقي أضواء على معاملات الله فيما بعد الطوفان، فإننا نستطيع استخدامها، لمعرفة مدلولات الأحداث في تلك الحقبة.

هذا البيان يتنبأ بما سوف يحدث بالنسبة للأمم، والقبائل، والألسنة التي لا يرد ذكرها حتى الأصحاح الحادي عشر، وبيان نسل سام يأتي آخر الكل، ولو أن هذا الترتيب غير متوقع، وهو دليل على أن هذا ليس ترتيبًا بحسب البشر ولكنه يتعلق بترتيب الفداء.

أما الفكرة المتضمنة في هذا البيان، فهي أنه على الرغم من أن نسل سام سيكون منهم الفداء، فإن الأمم الأخرى، لن تستبعد من دائرة التاريخ المقدس، فأسماؤهم تسجل هنا لتعبر عن هذا المبدأ: إنه في ملء الزمان، سوف يتدخل الله في الأمر، ويعيدهم إلى الدائرة المقدسة.

ثالثًا: بلبلة الألسنة: (11: 1– 9)

أما بناء مدينة وبرج، فقد استدعته الرغبة في إيجاد مركز للوحدة، لتحفظ الجنس البشري متماسكًا. أما تلك الوحدة وذلك التماسك، فلم يكونا الهدف الأوحد لذلك، فلقد كان الهدف النهائي تكوين إمبراطورية واحدة عظمى، لمجد الإنسان في استقلاله عن الله. ومدرسة النقد الحديثة تقول بأن هناك؟ قد أدمجتا معًا هنا: الواحدة تحكى إقامة برج لحفظ الوحدة، والثانية تقص علينا تفاصيل بناء المدينة للحصول على الشهرة، ولكن هذا التفسير يغفل الصلة الداخلية بين المشروعين. أما البرج فقد كان لحفظ المدينة والإشراف عليها، فلا معنى للفصل بين الاثنين...

ويتدخل الله ليوقف هذين المشروعين، ليس فقط لأن الهدف كان غير مقدس، ولكن من أجل أمانته لوعده. إن ازدياد شر الإنسان، لن يودي بالبشرية إلى مأساة مثل مأساة الطوفان مرة ثانية، فلكي لا يحدث هذا، يجب أن يوقف تقدم الخطية، فلو ظلت البشرية كلها متجمعة لتعاظمت قوة الخطية ووصلت إلى درجات رهيبة، ولذلك أصبح من الضروري تفكيك هذه الوحدة. وكما يقول دلتش: «إن شر أمة واحدة لن يعدل شر البشرية، حينما تكون كلها أمة واحدة». وأيضًا «إن وجود ديانات كثيرة زائفة، أفضل من وجود ديانة واحدة باطلة، لأن تلك الديانات الكثيرة تشل إحداهما الأخرى...»

صحيح، إنه في الصورة المجردة، تكون وحدة الجنس البشري بدون انقسام هي الصورة المثالية، ولو لم تدخل الخطية إلى العالم، لظلت الحال هكذا بكل يقين، وهي نفس الحالة التي سيصبح عليها في التدبير النهائي (الإسخاتولوجى) انظر غلاطية ٣: ٢٨.

ولكن، في هذه الفترة الانتقالية، ليست هذه هي إرادة الله. إن القومية في حدودها المعقولة، لا تتعارض مع المشيئة الإلهية، ولكن الإمبريالية التي تسعى لمصلحة شعب واحد، على حساب الشعوب الأُخَر، فهي بلا شك ضد إرادة الله، وإننا لنجد النبوات التي تأتي بعد ذلك تحتج ضد كل محاولة للوصول إلى السيادة العالمية، وذلك ليس لأنها تهدد إسرائيل شعب الله، ولكن لأن المجادلة نفسها وثنية لا أخلاقية...

وهكذا رأى الله أن تبلبل الألسنة سوف يؤدى إلى تفتيت هذه القومية الشيطانية، وإلى فشل المشروع الوثني. زيادة على ذلك هناك هدف إلهي إيجابي مزدوج في هذا المجال: الأول يمس الحياة الطبيعية الإنسانية – فكل جنس أو شعب أو أمة، لها في مخطط الله، قصد إيجابي عليها أن تؤديه، وإتمامه يتوقف على بقائها بمفردها، بمعزل – إلى حد ما – عن سواها. والثاني أن الأحداث في تلك الحقبة، كانت ترتبط بإتمام مخطط الفداء، وقد أدى ذلك إلى اختيار شعب واحد وأمة واحدة، لتكون موضع معاملات خاصة، والاختيار يستلزم أن يكون هناك عدد كبير من الأمم ليتم الاختيار من بينها.

رابعًا: اختيار نسل سام ليكونوا حملة الفداء والإعلان:

يبتدرنا السؤال: هل كانت هناك لياقة ذاتية في الساميين حتى يختارهم الله لهذا العمل المجيد؟

نقول: نعم.

هناك ميزتان سنعرض لهما. أما الأولى فتقع في دائرة العلوم النفسية، وأما الثانية فتختص بالمواهب الروحية...

فالساميون قبل كل شيء، هم عقلية سلبية مستقلة، أكثر منها عقلية نشطة خلاقة، وهذا المزاج ربما كان شاملًا للعالم كله، في بادئ الأمر، فهو أكثر ما يكون ملاءمة للمرحلة الأولى في المعرفة، ولكن عند تلك النقطة التي فيها انقسمت البشرية إلى فروعها الكبيرة، وتبلورت لكل فرع ميزاته العنصرية، فإن هذه الصفات أصبحت موروثة ومغروسة في الساميين، وهذه الصفات إذ تثبتت في الحق، أصبح من الممكن نقلها إلى الدوائر الفكرية في المجتمعات الأخرى. صحيح أنه من العسير، على من هم خارج دائرة الساميين، أن يصلوا إلى إدراك الأسفار المقدسة القديمة، ولكن العقلية العبرانية، كانت ستجد صعوبة أقسى بمراحل، لو قُدم لها الإعلان في إطار الفكر اليوناني. زد على هذا أن الساميين، لا بد أنه كانت لهم هذه الخاصية الفكرية بصورة معتدلة. والسهولة التي بها استطاع العرب واليهود، تمثل الحضارة الهندية الجرمانية، والإسهام الكبير الذي ساهموا به في تقدم العلوم والفكر الفلسفي، يبرهنان لنا على أنهم يحملون بين جوانحهم طاقة مزدوجة: قبول الحق في صورته الثابتة الأساسية، وترجمته إلى صور تجريدية أخرى من الفهم...

أما بخصوص المواهب الروحية التي تميز بها هذا الجنس، فهناك أكثر من رأي سنعرض لهم بكل اختصار:

1- هناك ما نادى به الكاتب الفرنسي «رينان» مرجعًا تلك المواهب الروحية، إلى أساس نفسي، فإذ وجد أن الأديان الثلاثة التوحيدية قد نبتت في تربة سامية، افترض أن هناك غريزة توحيدية في كيان ذلك الجنس، ولم ير رينان في هذه «الغريزة» ميزة أو تفردًا، بقدر ما رأى فيها نقصًا وقصورًا في ملكة الخيال. والآن لم تعد هذه النظرية مقبولة مطلقًا، واتجهت مدرسة النقد الحديثة إلى تفسير آخر لمبدأ التوحيد، وهو أنه نشأ في عصر متأخر نسبيًا في تاريخ بني إسرائيل، في عصر الأنبياء أي ما بين (800 إلى 600 ق.م) ذلك أن الأنبياء بدأوا يلاحظون بأن الرب (يهوه) سامي الصفات في طبيعته.

هذه الملاحظة نجمت عن توقع أن الوجود الديني والقومي لإسرائيل، سوف يُضَحَّى به على مذبح البر التعويضي... فباستبعاد عنصر المحاباة القومية من مفهومهم عن الله، والحفاظ على فكرة العدالة الإلهية الصارمة، كجوهر الله، وصل أولئك إلى ملاحظة أن آلهة الأمم ليست آلهة على الإطلاق، لأنها تنقصها هذه الصفات. وشيئًا فشيئًا تبلورت هذه الصورة إلى عقيدة التوحيد، ولو أن الأمر اقتضى وقتًا لتنضج فيه هذه العقيدة، وتتخذ صورتها النهائية.

ولكن بمعزل عن هذه المفاهيم لمدرسة النقد الحديثة، فإن نظرية رينان نفسها تتهاوى أمام حقيقة أن جماعات كثيرة من الساميين، كانت أبعد ما يكون عن التوحيد، في الوقت الذي كان يجب فيه أن تعمل الغريزة – بحسب نظريته – عملها لتوجيههم إليها؛ فالأدوميون والموآبيون، كانوا أيضًا من نسل سام، شأنهم شأن العبرانيين، ومع ذلك فلم يخطر ببال جنس منهم أن يصبحوا من الموحدين في كافة الحقب التي عرض لها تاريخ العهد القديم. وإذ نترك جارات إسرائيل القريبات، متجهين إلى الأشوريين، فإننا نجدهم أصحاب حضارة رفيعة، ومع ذلك فإن ديانتهم على الرغم من مراسيمها الفاخرة، لا تخرج عن دائرة تعدد الآلهة. أما العرب، فقد أصبحوا موحدين، ليس على أساس تراث ورثوه من الجاهلية، بل أخذوا هذا التوحيد عن اليهودية والمسيحية. وليس هذا كل ما في الأمر، لأن بني إسرائيل أنفسهم، قد ظلوا ردحًا طويلًا من الزمن، منساقين في تيار تعدد الآلهة، حتى بعد أن عرفوا التوحيد من وجهة نظر النقاد، وتشبعوا به. لم يقتصر هذا على العصور القديمة فحسب، لأننا حتى في عهد الأنبياء، نجدهم كذلك. وها هو إرميا يشكو (2: 9– 11) من أن إسرائيل كان على استعداد لتغيير إلهه، أكثر من الأمم أنفسهم: وليس من العسير علينا معرفة السر في ذلك.

فالأمم الوثنية لم تكن لديها الرغبة في تغيير ما يتفق مع أهوائهم الطبيعية، ولقد جاهد بنو إسرائيل باستمرار للتخلص من نير عبادة الرب (يهوه) فإن طبيعتهم الوثنية القديمة اعتبرت عبادة يهوه نيرًا قاسيًا. قصارى القول أن الرأي الذي ينادي بأن الساميين تكمن في أعماقهم، غريزة التوحيد، ليس له أساس من الحق.

2- وبعد أن أدخلنا في حسابنا كل هذه الآراء، يجب علينا أن نلاحظ أيضًا أننا نجد، بين الجماعات الأقل، نظامًا واحدًا، ورتابة في الدين... فكل الآلهة، مهما كثر عددها، هي تطوير للمفهوم الأساسي عن الألوهية. وهذا ما نستطيع أن نلاحظه من تشابه الأسماء، بين تلك الآلهة، فهي هي نفسها بين كافة قبائل الساميين، مع شيء من التحوير الطفيف.

3- بالإضافة إلى هذا، هناك العنصر الذي يتميز به الوعي الديني عند الساميين ونعني به عنصر الخضوع والتسليم. ولا شك أن هذا المعنى أمر جوهري في كافة الأديان. وإن كان أكثر وضوحًا

في بعضها عن الآخر وبدونه لا يكون للدين سلطانه القوي في النفوس، ولما أصبح قوة دافعة لها أثرها في مجريات التاريخ.

إن الساميين بوجه عام، صاروا قادة في مجال الدين، ذلك لأن الدين هو العنصر الفعال القوي في حياتهم، سواء للخير أم للشر.

4- صورة أخرى تستحق الذكر هي، ما نسميه «بالتخصصية القبلية» ونعني بها عبادة إله واحد يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذه القبيلة أو تلك، وهذا لا يعني عدم الإيمان بوجود آلهة أخرى سواء في القبائل الأخرى أو في نفس القبيلة والتعبد لهذه الآلهة المتعددة. كما أن هذا ليس توحيدًا بالمرة، ولكنه صورة واضحة للتعبد لإله واحد مع الإيمان بوجود آلهة أخرى غيره.

5- هذه المميزات التي عرضنا لها للديانة السامية هي أبعد ما تكون عن أية صورة حلولية، أي الاعتقاد بوحدة الوجود التي نراها في ديانات كثيرة رغم التشابه السطحي، فالديانة السامية تؤكد بصورة حاسمة الصلة الشخصية بين الله، وبين المتعبد له. أما اللقب الذي تعطيه للمتعبد فهو لقب «عبد» (بالعبرية ebed). (ومن الملاحظ أن العبادة، والتعبد، كلها مشتقات من كلمة عبد). إن التعبد الشخصي لله هو مفتاح هذه الخدمة عند الساميين. ونفس الصورة تتكشف سلبيًا، في التمييز الدقيق بين الله والطبيعة، فهو العالي الرفيع فوق كل صور الطبيعة. وهذا ما نعبر عنه «بقداسة» الآلهة (للتميز بينها وبين القداسة الأخلاقية) ولذلك، حيثما ساد الشعور بجلال الألوهية، وسموها وقدسيتها، فلا مجال هناك، لخلط الإله بالوجود المادي في أية صورة من صوره، ولا مجال للنزول بمستواه إلى مستوى الطبيعة. أما الأحدية الحلولية[1] فتتجه اتجاهًا مغايرًا – الوحدة التي تربط الآلهة جميعًا، في نطاق واحد، قد لا تكون شيئًا أكثر من تأليه الحياة الطبيعية في صورة غير ذاتية، وهنا تضع الأحدية يدها في يد تعدد الآلهة، ويبدو الاثنان في تعاون وتكاتف. وإذ ينزل الإنسان بإله إلى مستوى عمليات الطبيعة، فلا بد أن يدخل فيها الجنس. من هنا ولدت الفكرة التي تسود على كافة الصور الأسطورية (الميثولوجية) من تزاوج الآلهة وتوالدها ومن ثم تكاثر الآلهة. وإن لنا أكثر من سبب يدعونا إلى الاعتقاد أنه حيثما وجدت مثل هذه الفكرة في نسيج العقيدة السامية فهي لم تأت على الإطلاق من تراث سامي قديم، ولكنها دخيلة نتيجة تأثيرات خارجية فاسدة. وفي الجزيرة العربية، – قبل ظهور الإسلام – حيث كانت القبائل السامية تعيش في معزل عن سواها، كانت هذه العقائد (المتعلقة بتزاوج الآلهة وتوالدها) نادرة الوجود. ونحن تعرف من التاريخ، أن العرب كانوا يتعبدون في الجاهلية، لثلاث من الربات، لكن تلك الربات لم تكن لهن علائق جنسية مع الآلهة الذكور، إن الفكر الإسرائيلي كان يدرك على الدوام أن عناصر الفجور والإباحية في العبادة الوثنية، هي أمور غريبة دخيلة، ليس على عبادة يهوه الشرعية فحسب بل على التراث السامي القديم أيضا..

6- وأخيرًا علينا أن نلاحظ أن هذا التراث الديني الذي تميز به الجنس السامي، لم يأت عن طريق التطور، من ناحية، ومن الناحية الأخرى لم يكن في استطاعته أن يتطور ليصل إلى هذا المستوى الرفيع في ديانة العهد القديم.

ومن الواضح جدًا أن السمات التي عرضنا لها، كانت تنازلية، أكثر منها تصاعدية..

---

[1] Pantheistic monism.

في خارج إسرائيل نراها في كافة العصور التاريخية ليست في تزايد، بل في نقصان. وفي داخل إسرائيل نفسه نستطيع أن نلمس هذا الانحدار في الإيمان الطبيعي عند الساميين ليس في صراعه، مع مؤثرات غريبة عنه، بل في انحلاله الداخلي التدريجي، وما استمر لم يكن سوى بقايا لمعرفة نقية بالله، كان الله هو حافظها من الانطفاء.

أما بالنسبة للنقطة الأخرى من أن ديانة العهد القديم، لم تكن تطورًا ونشوءًا من بداية متواضعة، فيكفينا أن نقول، إنه لم يسبق، في دائرة المجتمعات السامية بأكملها، أن ظهرت ديانة في إشراقة توحيدية كاملة وكيان متفرد متميز، إلا في إسرائيل. والتفسير الوحيد المعقول لتفرد إسرائيل في هذا المجال، هو أن هناك عنصرًا فعالًا كان يعمل في هذا؛ وهو عنصر الإعلان فوق الطبيعي..

إيل وإلوهيم:

إن الصلة بين الإعلان اللاحق، وبين هذه الديانة السامية القديمة نستطيع أن نكتشفها في أقدم اسمين من أسماء الله: «إيل» و «إلوهيم»، أما المفهوم الكتابي عن كلمة «اسم» فهو يختلف عن مفهومنا نحن. ففي الكتاب، الاسم هو أكثر من علامة مميزة، إنه يعبر عن الشخصية، أو عن التاريخ. ولذلك فأي تغيير في الشخصية أو التاريخ، ينجم عنه تغيير في الاسم. وهذا ينطبق أيضًا على أسماء الله، وهو ما يفسر لنا لماذا تستخدم أسماء معينة في مراحل معينة من الإعلان.. إنها تفسر لنا مدلول المرحلة، أو الحقبة. ولذلك فهي ليست أسماء يخلعها الإنسان على الله، بل هي أسماء ينسبها الله لذاته.

وفي الكتاب نستطيع أن نميز مدلولًا مثلثًا لكلمة «اسم» في مفاهيمه الدينية. فهو أولًا قد يعبر عن صفة إلهية يستخدمها العهد القديم اسمًا من أسماء الله، وبذلك تتحول الكلمة من صفة إلى اسم علم «الله قدوس»، هذا اسمه ولكنه يصبح اسم علم عندما يقول النبي عن الله: «قدوس إسرائيل» ثم إن اسم الله، يمكن أن يمثل، في صورة تجريدية شاملة. كل ما أعلنه الله عن ذاته. هذا هو «اسم الله». بهذا المفهوم يكون الاسم مرادفًا للإعلان، ليس بالطبع كعمل، بل كحصيلة. وهذا ينطبق على الإعلان الخاص، والإعلان العام. فاسم الله مجيد في كل الأرض. الأتقياء يتكلمون على اسم الله، إنهم يلجأون إلى اسم الرب كما يلجأ الإنسان إلى برج حصين. فاسم الله يعلن الله نفسه، وهذا ما سنعرض له فيما بعد.

أما اسم «إيل» فالأرجح أنه مشتق من «ال UL» بمعنى «يكون قويًا» فكان معنى «إيل» أولًا: «القوة» ثم «القوي». بحث آخر يجعل «إيل» مشتقًا من «ألاه alah» ومعناها يسبق أي أنه هو المرشد أو القائد العام. وهناك آخرون يقولون بأن «إيل» من نفس الأصل المشتق منه حرف الجر «الel» ويعني «الذي يمد ذاته نحو كل شيء» أو «الذي يلجأ إليه الكل طلبًا للمعونة». على أننا حينما نرى فيه معنى القوة، علينا أن نرى القوة في صورتها الديناميكية الدافعة لأن هناك اسم آخر يشير إلى القوة كسلطان...

وفي البداية لا بد أن «إيل» كانت مستخدمة بكثرة، فنحن نجد الاسم في أكثر من شاهد كما في «في قدرة (إيل) يدي ...» (تكوين ٣١: ٢٩، أمثال ٣: ٢٧، ميخا ٢: ١) ثم استبدلت «إيل» شيئًا فشيئًا «بإلوهيم». ولكننا لا نجدها في بعض الكتابات المتأخرة في العهد القديم. وفي أنشودة موسى (خروج 15) نراها تتكرر عدة مرات. أما في العصور التالية فنجدها تستخدم أساسًا في الكتابات الشعرية عن الله. وإننا لنجد كلمة «إيل» تتكرر في العهد القديم، أكثر من ٢٠٠ مرة...

أما أصل كلمة «إلوهيم» فهو غير مؤكد. ولعلها من أصل سامي معناه «يخاف، ويتحير، فيبحث عن الملجأ»، أما الخوف هنا، فيمكن أن نراه في معني «الذي يخاف منه» أو «الذي نأتي إليه في خوف أو رعب».

وهناك نظرية حديثة مبنية على أن «إيل» لا جمع لها، و «إلوهيم» لا مفرد لها حتى أنه يمكن أن يقال إن «الوهيم» تفيد صيغة الجمع «لإيل». ومع ذلك فهناك مفرد هو: «إلوى» وهي التي ترد في الكتابات الشعرية. وبعض النقاد يعتقدون بأن «إلوهيم» وهي صيغة جمع، هي من بقايا مفاهيم تعددية سابقة، ترجع إلى حقبة كانوا يؤمنون فيها بالعديد من الآلهة، وليس بالإله الواحد. وللرد على هذا الرأي نقول إن «إلوهيم» تستخدم بين العبرانيين فقط. واستخدام صيغة الجمع للدلالة على إله واحد، يوجد بين كافة القبائل السامية الأخرى. وليس من المعقول أن إسرائيل، الأمة السامية الوحيدة التي اعتقدت بالتوحيد، تظل تحتفظ بهذا الأثر من تعدد الآلة، دون سائر الشعوب السامية. أما لقب «إلوهيم»، فهو صيغة جمع تدل على الجلال، والعظمة، والغنى والكمال والسمو، وربما لقب الله «بإلوهيم» لأن عظمة قوته تمتد إلى كل مكان، وتسيطر على كل شيء. أما صيغة الجمع هنا فلا تحمل أي رائحة لتعدد الآلهة، مثلا تدل كلمة «ثيوتس» theotes اليونانية، وهي مؤنثة على أن جميع آلهة اليونان كانوا إناثًا. ولا تستخدم إلوهم للإشارة إلى تعدد الآلهة. فالعبرانيون في بعض الأحيان، يلجأون إلى استخدام الكلمة للدلالة على آلهة الأمم، بصيغة الجمع ولكنهم يقرنونها بفعل في صيغة الجمع أيضًا. أما في الإشارة إلى الإله الحقيقي، فإن الفعل الذي يقترن بها هو في صيغة المفرد...

ويرد اسم «إلوهيم» في العهد القديم، أكثر من 2,500 مرة.

الفصل السادس

الإعلان في عهد الآباء

آراء نقدية:

أما السؤال الأول الذي تثيره مدرسة النقد فهو: هل كان إبراهيم وإسحق ويعقوب، شخصيات تاريخية حقيقية؟ فالمؤرخون الذين يتمسكون بنظرية التطور، ينادون بأن تسلسل عائلات أو شعوب، من شخص واحد، هو، في كل مجالات التاريخ محض خرافة. وعلى أساس هذه النظرية، يصبح السؤال ملحًا: كيف ظهرت هذه الشخصيات؟ أما المشكلة فتضمن جانبين: الأول يختص بالأحداث التي يذكرها الكتاب، والشخصيات التي تحتويها القصة، والثاني يختص بالأسماء ومن أين جاءت...

ولقد أصبح من الأمور العادية، بالنسبة لتفسيرات مدرسة النقد، تفسير الأحداث، ووصف الشخصيات، على أنها صورة ذاتية، لشعب إسرائيل، أو صورة مثالية لذلك الشعب، في وقت المملكة. فالإسرائيليون لهم الشعور الذاتي القوي بالتفوق، على سواهم من الشعوب. وهم في هذه القصص يقدمون صورة لأنفسهم.

أما بخصوص الأسماء، فالبعض يرى أن جانبًا منها هو أسماء قبلية. تعكس الصلات والوشائج الكائنة في القبيلة. أما التحركات، والهجرة من مكان إلى آخر، فتشير إلى تحركات جماعية أو هجرة قبلية. أما أقصى مفهوم تاريخي، يمكن أن نصل إليه من أنحاث مدرسة النقد، فهو أنه كانت هناك قبائل على أسماء أولئك الرواد الأولين. فعلى سبيل المثال، إذا ذكر اسم إبراهيم، فمعنى هذا أنه كانت هناك قبيلة تسمى بهذا الاسم ربما كان إبراهيم قائدًا لها.

وفي الوقت الذي تحطم هذه النظريات تاريخية الآباء في مفهومها التقليدي، فإنها تفتح الباب، إلى حد ما، لأساس خيالي أسطوري لهذه الحقائق. ولقد اتخذ دلمان الذي كان يعتبر من المحافظين، مثل هذا الموقف.

أما النظرية الثانية فهي أكثر تطرفًا. ويمثلها أتباع مدرسة ولها وزن النقدية وعلى وجه الخصوص «استاد» (Stade) الذي شرح هذه النظرية. وتنادي هذه المدرسة بأن أسماء إبراهيم وإسحق ويعقوب، لا صلة لها على الإطلاق بسلسلة أنساب العبرانيين، ولكنها مجرد أسماء، لأشباح كنعانية، ولدت عن طريق تزاوج أنصاف آلهة كنعانية. واعتبرها الكنعانيون أسلافًا لهم. وعبدوها على هذا الأساس في أماكن متعددة. وحين حل العبرانيون في تلك الأراضي، أراضي الكنعانيين، انخرطوا في سلك هذه الآلهة، أو الأشباح. وأصبحت أسماء إبراهيم، وإسحق، ويعقوب، ضمن معبوداتهم. وشيئًا فشيئًا تأقلم العبرانيون في هذه الأراضي، وشعروا أن هذه الأماكن المقدسة ملك لهم، فلا بد أن تكون هذه الآلة التي تعبد في تلك الأماكن، آلهة عبرانية وليست كنعانية ولكي يؤيدوا ذلك ولكي يصبح لهم الحق، في تلك الأراضي التي احتلوها، اخترعوا خرافة أن إبراهيم وإسحاق ويعقوب، هم أجدادهم، وأنهم عاشوا في تلك الأرض المقدسة وأقاموا هذه الأماكن للعبادة، فربطوا بين إبراهيم وحبرون، وبين إسحق وبير سبع، وبين يعقوب وبيت إيل..

ثالثًا: تقدم البعض بمحاولة لربط هذه الأسماء بما ورد في التقاليد البابلية... فسارة كانت ربة حاران. وإبراهيم أحد آلهة البابليين، ولابان الإله القمر. أما زوجات يعقوب الأربع، فهن وجوه القمر الأربع. وأبناء يعقوب، الاثنا عشر هم شهور السنة الاثنا عشر. أما أبناء ليئة السبعة فهم أيام الأسبوع. وعدد الرجال الذي استطاع بهم إبراهيم أن يقهر الأعداء، فهم عدد أيام السنة القمرية!!

تاريخية الآباء:

وجوابًا على كل هذه التخرصات نقول، قبل كل شيء، أن تاريخية الآباء ليست أمرًا قليل الأهمية بالنسبة لنا. فديانة العهد القديم كديانة فعلية واقعية، لن يكون لشخصياتها، إن كانوا على هذه الصورة، الأثر العميق الذي تخلقه شخصيات تاريخية حقيقية. وهذا يأتي بنا إلى السؤال الرئيسي: ما هي جدوى الديانة؟ إن كانت، على أساس البدعة البلاجية، ليس لها من هدف أكثر من تعليم الدروس الأخلاقية والدينية، من أمثلة تقدمها، فإن تاريخية الأشخاص لا أهمية لها. فنحن نستطيع أن نتعلم نفس الدروس، من الصور الأسطورية (الميثولوجية) الخيالية. ولكن، إن كان، على أساس الكتاب، هؤلاء الأشخاص هم أشخاص حقيقيون في قصة الفداء، هم أصل شعب الله، هم الصورة الأولى للديانية الموضوعة، إذا كان إبراهيم هو أبو المؤمنين، ونواة الكنيسة، فإنكار تاريخيته يجعله، في نظرنا، بلا جدوى. إن الأمر كله يتوقف على مفهومنا، لحاجة الإنسان كخاطئ، إن كنا نبني هذا على أساس كتابي، فإننا نفقد كثيرًا من القيم الروحية، لو رجعنا بهذه الشخصيات إلى دائرة المثولوجيا، أو الأساطير. فإن كنا نكتفي بمدلول القصة الديني، والأخلاقي، فإنه حتى الوجود التاريخي للرب يسوع المسيح، يصبح شيئًا عديم الأهمية، زيادة على ذلك إن كانت تاريخية الآباء غير حقيقية، أو لا جدوى منها، فلماذا نبدأ بموسى؟ وإن لم تكن هناك خلفية تاريخية وراء موسى، فعملية الفداء تتوه بدايتها وسط ضباب ما قبل التاريخ – الأمر المنطقي الوحيد، هو أنه إذا كانت هناك حاجة لتاريخ الفداء، فيجب أن نبدأ بآدم وحواء.

أما عن نظرية تحقيق الذات، أو التعبير عن الذات فإننا نقول أنها لا تفسر لنا كل الحقائق. وطبيعي أن يتوقع الإنسان وجود مشابهة منذ البداية بين الأسلاف، والذين أتوا من بعدهم. ولكن المشابهة المفترضة على مثل هذا الأساس لا يمكن بأية حال أن تغطي عناصر الوصف ككل. إن المشابهة بين الشعب والآباء، نجدها تظهر بصورة أقوى في حالة يعقوب. أكثر مما في حالتي إبراهيم، وإسحق. ثم هناك كثير من الفوارق بين الآباء، وإسرائيل. في أكثر من وجه. إن إبراهيم يقف علمًا مفردًا فوق أعلى قمة وصلت إليها أمته. والإيمان لم يكن على الدوام سمة مميزة لإسرائيل كأمة، ومن الجانب الآخر، فإن قصة الكتاب تركز على وجود بعض ضعفات وخطايا في الآباء، ليس فقط بالنسبة ليعقوب، بل أيضًا بالنسبة لإبراهيم نفسه. ويؤكد ولها وزن أنه في بعض فصول الكتاب[1] يبدو الآباء خاضعين لسلطان زوجاتهم. وأولئك الزوجات، في رأيه، لهن شخصيات أقوى من أزواجهن. ولعل واحدًا يتساءل كيف يمكن أن أمة محاربة، كإسرائيل في عهود المملكة الأولى، تجد مثالها في مثل هذه الشخصيات؟ بل أننا لا نجد أيضًا اتفاقًا في العادات. فإبراهيم يقترن بأخته غير الشقيقة، الأمر الذي لم يكن سائدًا بين الإسرائيليين في العصور اللاحقة...

ولا يمكن أيضًا أن نفسر الأسماء، على أساس أنها تمثل القبائل. صحيح أن يعقوب، أصبح اسمًا مميزًا لقومه. ولكن إسحق نادرًا ما يكون كذلك. وإبراهيم لا نجد له أثر كاسم قبلي.

---

[1] التي ينسبونها إلى I and E حيث أنهم يزعمون أن الأسفار مجموعة من جملة مصادر كتبها كتاب مختلفون.

ويقر ولهاوزن بهذا. ولكنه يعلله على أساس أن إبراهيم من نسج الخيال الشعري. وأن الصورة، كما رسمت أحيطت بكل هالات السمو، وتحقيق الذات، تاركة القليل، أو ربما لا شيء، لإسحق، ويعقوب. هذا الرأي يناقض نفسه، لأنه إن كان إبراهيم هو آخر من ابتدعوا شخصيته، فلا بد وأن يكون أصغر وأقل هذه الشخصيات فخامة، باعتبار أن اسحق ويعقوب قد استنفدا كل صور العظمة والفخامة.

أما تفسير الأسماء على أنها مشتقات ميثولوجية بابلية، فنظرية، لم تصل بعد إلى تمامها، حيث تستدعي منا الفحص التاريخي ويؤكد جنكل هذا الأمر رغم أنه أكبر المدافعين النابهين عن أثر البابليين في العهد القديم. وهو يؤكد أيضًا أن كل المحاولات لإرجاع الأسماء إلى الأسماء العديدة الإلهية البابلية قد باءت بالفشل. وإننا لا نجد في العهد القديم أثرا لعبادة مقدمة للآباء. بل إننا نجد ما يناقض ذلك. فالنبي إشعياء يقول «أبوك الأول أخطأ ووسطاؤك عصوا علي» (43: 27). وأيضًا في (63: 16) يرد القول «فإنك أنت أبونا، وإن لم يعرفنا إبراهيم. وإن لم يدرنا إسرائيل. أنت يا رب أبونا. ولينا، منذ الأبد اسمك».

ظهورات إلهية:

ينبغي أن نضع خطًا فاصلًا بين شكل الإعلان ومضمونه في عصر الآباء. أما عن الشكل فإننا نلاحظ أنه شيئًا فشيئًا بدأ يحتل مكانته وأهميته عن ذي قبل. في القديم كان يكفي أن يرد القول، إن الله كلم الإنسان. ولكن لا يذكر شيء عن طريقة ذلك الكلام، أو إن كان قد ارتبط بصورة منظورة للمتكلم. ولكن الآن نرى للمرة الأولى – في بعض الأحيان – وصفًا لصورة ظهرت. وبوجه عام نستطيع أن نقول إن الإعلان، بينما تزايد حدوثه، أصبح هناك في نفس الوقت تدقيق أكبر وحرص أشد، فما يختص بطريقة الاتصال، وبدت تظهر جليًا قداسة وخصوصية الإعلان السماوي فوق الطبيعي.

وبالنسبة لإبراهيم، جاءه الإعلان أولًا، على النمط الأول غير المحدد في تكوين (12: 4)، نرى يهوه يتحدث إليه. ولكن حالما دخل الأرض الموعودة، بدأت صورة جديدة للإعلان. في تكوين (12: 7) نقرأ القول «وظهر الرب» لإبراهيم حرفيًا: (جعل نفسه مرئيًا لإبراهيم). هنا نجده شيئًا أكثر من مجرد الصوت المسموع. وهذا العنصر الجديد في الإعلان يقابله عنصر جديد في تعبد إبراهيم؛ فها هو يبني مذبحًا للرب، والمذبح في صورته البدائية، هو بناء للرب أو هيكل للرب. في تكوين (15: 13) يرد القول أن يهوه قال لإبراهيم، دون تحديد للطريقة. ولكن في تكوين (15: 17) يظهر الله له بصورة مرئية. فمن خلال تنور الدخان ومصباح النار يجتاز الله أمامه. بمعنى أن الظهور يتخذ مظهرًا رهيبًا. وفي الأصحاح (17: 1)، نقرأ عن ظهور آخر، ويتضح ذلك مما ورد في عدد (٢٢) «فلما فرغ من الكلام معه، صعد الله عن إبراهيم».

أما إسحق، فإن شركته مع الله لم تتميز بظهورات إلهية، ولو أننا نقرأ في تكوين (26: 2، 24) إن الله قد ظهر له..

وفي حياة يعقوب تعود الظهورات، ولكن في تناقص عما كانت عليه في حياة جده إبراهيم. في تكوين (٢٨: ١٣) نقرأ أن يهوه ظهر له على رأس السلم العجيب. ولكن هذا كان حلمًا. ومع ذلك في تكوين (35: 9) نقرأ: «وظهر الله ليعقوب حين جاء من فدان أرام وباركه». أما حياة يوسف فلا ذكر فيها لظهور الله له وكما سبقت الإشارة، كانت المذابح تقام في الأماكن التي يظهر فيها الله، مما يدل

على أن هذه الأماكن قد أصبحت بصورة ما موضع حضور الله. وكان الآباء يعودون إليها، ويدعون فيها باسم الله. (انظر تكوين ١٣: 4؛ 35: 1– 7).

نلاحظ أيضًا أن هذه الظهورات كانت ترتبط دائمًا بأماكن معينة في أرض الموعد. هنا نرى بداية ارتباط حضور الله الفدائي، بأرض كنعان.. أما النقاد، فإنهم مع معرفتهم بأهمية هذه الحقائق، فإنهم يفسرونها على أساس آخر، باعتبار أن قصص الظهورات ابتدعت بعد ذلك، لإثبات موافقة الله على هذه المذابح القديمة. ولكن هذا الرأي لا يتفق مع وجود أماكن ظهر فيها الله، ومع ذلك لم تقم فيها مذابح. تكوين (١٧: ١). كما نقرأ عن إقامة مذابح حيث لا يذكر حدوث ظهورات هناك. تكوين (١٣: ١٨، ٣٣: ٢٠). صحيح أن بعض هذه الأماكن قد أصبحت مذابح عامة فيما بعد. ولكن التفسير الصحيح لهذا هو أن ذكرى تلك الظهورات القديمة ظلت باقية في أذهان الشعب. إن تاريخ الآباء لم ينبع من أماكن معينة، ولكن على النقيض من ذلك، فإن قدسية تلك الأماكن نبعت من ذلك التاريخ..

لاحظ أيضًا الوقت الذي كانت تتم فيه هذه التجليات الإلهية. فغالبًا ما كان الله يظهر للآباء في ظلام الليل. (انظر تكوين 15: 12؛ 21: 12، 14؛ 22: 1– 3؛ 26: 24). ففي الليل تنطوي النفس على ذاتها. بعيدة عن مناظر النهار، واختباراته. وهذه الخلوة هي أصلح ما تكون لضمان السرية..

ونفس التأثير، ولكن بدرجة أقوى، تحدث حينما يأتي الإعلان في صورة رؤيا. أما الرؤيا فإن لها معناها الخاص، ومعناها العام. فمعناها الأصلي هو استقبال الإعلان عن طريق النظر بديلًا عن السمع، على الرغم من أنه هناك نوع من السمع الباطني يقترن بالرؤيا.

ولقد كان الإعلان المرئي هو الصورة السائدة في القديم، حتى إن الرؤيا حلت في الأذهان، محل كلمة إعلان، واستمرت كذلك، حتى بعد أن أصبح للإعلان صورته المميزة (انظر إشعيا 1: 1). وأحيانًا كان الجسد يتأثر بالرؤيا، أو يسيطر عليه الكيان الباطني، الذي يقوم بعملية السمع. أما النظرة هنا، فهو نظر باطن بدون الاستعانة بالعينين الجسديتين، ولكنه مع ذلك ليس أقل حقيقة وموضوعية. وفي تاريخ الآباء تذكر كلمة «الرؤيا» مرتين. (تكوين 15:1؛ 46: 2). وفي الموضع الأخير نقرأ عن الله أنه كلم يعقوب: «في رؤى الليل».

وذكر الليل، يدفعنا لأن نتأمل في هذه الرؤى التي ذكرت بهذا الاسم على وجه التحديد. في تكوين (15) نجد أن الأمر أكثر تعقيدًا مما كنا نظن. إذ يتكرر ذكر الليل (5، 12، 17). ولا شك أن ما ورد في الأعداد (12 – 17)، يروي اختبار رؤيا حقيقية. وفي العدد الأول نلتقي بكلمة «الرؤيا». فكلمة الرب تأتي إلى إبراهيم في رؤيا: «صار كلام الرب إلى إبرام في الرؤيا قائلًا»، وهنا نواجه السؤال: على أي الأحداث التالية ينطبق هذا القول، هل يتعلق بالأعداد (١ – ١٢)، أم إنه يشير بصورة توقعية إلى ما ورد بعد ذلك في الأعداد (١٢ – ١٧)؟ أما بالنسبة لهذه الأعداد الأخيرة فالأمر عسير التفسير. ذلك لأن كلمة «فقال» تربط ما بعدها بالقول «فصار في الرؤيا» (عدد ١) كما أنه من العسير ترتيب الأحداث إذا كانت الأعداد (2 – 12) مجرد حديث خارج مجال الرؤيا كما أنه يصعب تحديد زمن حدوث كل جزء من هذه الأحداث، أما ما ورد عن كلام الله لإبراهيم، فلا يمكن أن يكون إلا في الليل، ففي العدد الخامس نقرأ عن نجوم السماء.. وهل تتلألأ نجوم السماء إلا في الليل؟ ولكننا حين نأتي للأعداد التي تلت ذلك نقرأ أن: «صارت الشمس إلى المغيب» (عدد ١٢). وفي (عدد ١٧) إذا بها «ثم غابت الشمس». وهنا نرى هذه الحقيقة وهي أن التتابع الزمني ليس شرطًا أن يتوفر في الرؤيا وعليه فيمكننا أن نعتبرها قصة متصلة واحدة على الرغم من ذلك. وبذلك، فالرؤيا لم تبدأ من عدد (12). حيث

أنها تشمل العدد (5) حيث سماء الليل المرصعة بالنجوم. ومع ذلك «فالسبات»، و«الرعبة المظلمة العظيمة» (12) هذه كلها نذر وعلامات، تشير إلى رؤيا قادمة حتى أننا نقول إن هذه الأعداد تضم رؤيا في قلب رؤيا. (مثل المسرحية في قلب المسرحية في «هاملت» ومع ذلك فقد لا يكون في ذلك صعوبة حقيقية، حيث أن النوم، والرعبة المظلمة العظيمة، يمكن أن يكونا وصفًا لحالة حسية غير عادية صاحبت هذه الرؤيا التي نحن بصددها، ومما يسهل ذلك أن نعتبر أن كلمة الرؤيا في العدد الأول تعني إعلانًا شاملًا، وقد يكون من اللازم لإزالة الصعوبة بين العددين الخامس والثاني عشر أن نقول إنه قد فصل بينهما يوم واحد على الأقل.

أما عن الإعلان في ظلام الليل، فمن الطبيعي أن يأتي في حلم، فالأحلام عادة تحدث في الليل وفي الأحلام يتحرر شعور الإنسان، إلى حد ما، من شخصيته، ولذلك فقد كانت الأحلام، أفضل وسيلة لنقل الإعلان الإلهي، حينما تكون الحالة الروحية غير ملائمة للاتصال المباشر مع الله. في هذه الحالة تصبح الشخصية غير المؤهلة، في حالة محايدة، ويصبح الذهن مجرد جهاز استقبال للرسالة. ولقد كان الإعلان بالأحلام، شيئًا سائدًا بين الوثنيين، (راجع تكوين 20: 3، 31: 24، 40: 5، 41: 1). وفي العائلة المختارة ذاتها، كانت الأحلام تستخدم لهذا الغرض أيضًا حينما تكون الحالة الروحية لم تتضح بعد أو في حالة جزر (هبوط) (راجع تكوين 28: 12؛ 31: 11؛ 38: 5، 9).

على أننا ينبغي أن نلاحظ أن صدق الإعلان الإلهي أو حقيقة مصدره السماوي، لا يتأثران بمجيئه على صورة حلم، إذ تستخدم في الحلم نفس العبارات المستخدمة في كافة طرق الإعلان فنجد مثلًا «فقال الله في الحلم»، «وأتى الله... في حلم الليل» (تك 20: 6؛ 28: 13؛ 31: 24) كما ينطبق ذلك على الرؤى (تك 15: 1؛ 46: 2). فالله يستطيع أن يأتي في حلم، ويتحدث في حلم، ويسيطر على كل الصور فيه، ويبلغ رسالته عن طريقه...

ملاك الرب:

إن أهم ما يميز الإعلان في عهد الآباء إنه كان يأتي غالبًا عن طريق «ملاك الرب» أو «ملاك الله» والشواهد على ذلك كثيرة انظر (تكوين 16: 7؛ 22: 11، 15؛ 24: 7، 40؛ 31: 11؛ 48: 16) وقارن أيضًا ما ورد في سفر هوشع (١٢: 4) مشيرًا إلى ما ورد في التكوين (32: 24).

والشيء العجيب في كافة هذه الحالات، أن الملاك ميز نفسه عن الرب (يهوه)، متحدثًا عنه في صيغة الغائب، وفي نفس الوقت يتحدث عن الله في صيغة المتكلم. وهناك أكثر من رأى لتفسير هذه الظاهرة..

فمدرسة النقد، تتقدم بتفسيرين: فجانب من أتباعها ينادي بأن كلمة ملاك، اسم معنى، تعني سفارة، أو إرسالية، أرسلها يهوه عن نفسه في صورة موضوعية، أما سبب هذا المفهوم فيكمن في الافتراض البدائي بأن كالله الذي سكن طويلًا في سيناء، لم يمكنه مغادرة الجبل الذي أصبح مكانًا لسكناه. ولكنه لرغبته في مرافقة شعبه في رحلتهم إلى كنعان، أرسل رسولًا من لدنه ليقوم بإتمام ما لم يستطع هو أن يتممه بحضوره الشخصي مع شعبه – وحسب هذه النظرية فإن هذا المفهوم يرجع إلى عصور سحيقة في القدم إلى وقت دخول إسرائيل للأرض المقدسة.

أما التفسير الثاني للملائكة، حسب رأي مدرسة النقاد، فهو إن ظهور صورة الملاك، يرجع إلى الفكر اليهودي المتأخر عن تعظيم الله، لأنهم رأوا أنه ليس من اللائق – أن يتنازل الله نفسه ليقترب

من الإنسان ويدخل معه في مثل هذه الصلة الوثيقة مثلما تروي القصص البدائية عنه. ولذلك فقد أعيدت كتابة كل ما يتصل بصلة الله بالبشر، على أساس هذه النظرة، وجاءت فكرة المخلوقات الوسطية أو طبقة الملائكة، وعلى أساس هذا المفهوم فإن فكرة الملائكة هي فكرة متأخرة ترتبط بتعظيم يهوه..

وهناك اعتراض مشترك على كلا الرأيين. فإن كانت نظرية الملائكة جاءت على أساس افتراض أن يهوه هو رب سيناء، وإنه لن يستطيع أن يفارق مكان سكناه، أو إن كانت قد نبعت على أساس تنزيه الله عن الاختلاط بالبشر، فكان ينبغي على الكتاب أو على المنقحين لهذه الكتابات – حسب زعمهم – أن يحرصوا كل الحرص على أن لا يدعوا موضعًا واحدًا دون أن يجري عليه التعديل والتصحيح. ولكننا، على النقيض من ذلك، نرى الصورة الجديدة من الإعلان بواسطة الملائكة، توجد جنبًا لجنب الصورة القديمة لتجليات الله بنفسه مما لا يدع مجالًا للقول بحدوث مثل هذا التصحيح. زد على هذا، فإنه بالنسبة للتفسير الثاني، فإننا كنا نتوقع أن تجد «أحد ملائكة الرب» بديلا عن القول: «ملاك الرب» على وجه التحديد. والعبرانيون لن يعدموا الطريقة التي بها يعبرون عن هذا، ففي إمكانهم وضع حرف الجر «لاميد» بين الملاك ويهوه، فيصبح «ملاك للرب»، إن كان قصدهم ترفيع الله عن الإنسان، فإن كان القصد هو المباعدة بين الله والمخلوق، فقد كان الأحرى بأولئك المنقحين أو المصححين ألا يسمحوا للملاك أن يتكلم كأنه هو الرب (يهوه) حتى لا يثبتوا ما أرادوا نفيه. وهذان الرأيان اللذان عرضنا لهما في مجال النقد الكتابي، نجد أن الواحد يهمل التفرقة بين الملاك وبين الله، بينما يهمل الثاني المطابقة بينهما. والمشكلة هي كيف نوفق بينهما. هناك طريق واحد: هو أن نفترض أنه خلف الصورتين، توجد حقيقة تعددية في حياة الله الداخلية، فإن كان ذلك الملاك المرسل، شريك في الألوهية، في إمكانه أن يشير إلى الله كمرسله، وفي نفس الوقت يتكلم على أنه الله، ويكون الحق كلتا الحالتين، وبدون إقرارنا «بالثالوث الأقدس» يصبح هذا أمرًا وهميًا خادعًا على أنه ليس من الحق أن نستنتج أن المقصود من ذلك، كان الإعلان عن حقيقة الثالوث. ففي الإمكان أن تبني شيئًا على حقيقة، بينما يكون المقصود من هذه الحقيقة شيء آخر ولكنه في عصور لاحقة، وبصورة غير مباشرة، استخدمت التجليات الملائكية، لتكشف عن الثالوث. أما في بداية ظهورها، في تلك العصور السحيقة، فإن المقصود بها لم تكن كذلك. لأن الهدف الأساسي، في عالم الوثنية التعددية، وعبادة الأصنام كان تأكيد الوعي بوحدانية الله المطلقة في فكر إسرائيل، لتكون سياجًا لهم من الانحراف، فالكشف عن التثليث أمام عقليات بدائية فجة، كان من المحتمل جدًا أن يدفع بهم إلى هاوية التعددية. ولذلك أسدل الستار، لمدة طويلة في تاريخ ذلك الشعب، على ألوهية المسيا، وشخصية الروح القدس.

وإن لم يكن المقصود هو كشف عقيدة الثالوث، فما المقصود إذًا بالإعلان عن هذا الطريق الجديد؟ لقد كان المقصود مزدوج الهدف، أولهما قديم، والثاني يشكل اتجاهًا جديدًا. أما الأول فيشير إلى السر المقدس وأما الثاني، فهدف روحي.

أما عن السر، فنفهم أن قصد الله كان الاقتراب إلى شعبه.. وليؤكد لهم، بصورة ظاهرة ملموسة، اهتمامه بهم، وحضوره معهم. هذا الهدف السري المقدس، هو الذي كان يكمن وراء كل التجليات منذ البداية. وهي لم تبدأ بظهور ملاك الرب... فقط، بدون هذه الظهورات، ما كان ممكنًا – لو كان الإعلان عن طريق التجلي الإلهي – أن يعبر الله عن قربه من شعبه، دون تعريض مبدأ آخر للخطر، وهو طبيعة اللاهوت الروحية. فحين سار الله مع البشر، وكان يأكل ويشرب معهم، ويتحدث إليهم بصورة مسموعة ويرونه رؤى العين، ويلمسونه لمسة اليد، كان البشر في خطر أن يعتقدوا بأن هذا نابع عن

طبيعة بشرية، مع أن كل هذه التصرفات في الحقيقة، لا صلة لها بطبيعته الإلهية، بل كانت مجرد تنازل سري مقدس منه. ولقد كان هذا أمرًا لازمًا كل اللزوم. ولكن مع ضرورة هذا التنازل الإلهي، كان من اللازم أيضًا أن تظهر من وراء ذلك طبيعة الله الروحية، وهذا ما تم بالفعل، في إشعار الله للبشر، بأن خلف الملاك الذي يتكلم كالله، والذي تجسم فيه كل اتضاع الله، وتنازله ليلتقي بضعف الإنسان ومحدوديته، كان هناك، في نفس الوقت، وجه آخر خفي لله، لا يمكن أن يراه الإنسان، ولا أن يلتقي به نظير التقائه بالملاك المنظور، وهذا هو الله نفسه الذي يتحدث عنه الملاك في صيغة الغائب. هذا التفريق في العمل بين الملاك، وبين الله، تحقق الهدف الأساسي من هذه التجليات. والتقي الهدف الروحاني، بالهدف السري المقدس. أما الملاك فقد كان إلهيًا حقًا، لأنه لو لم يكن كذلك، ما كان في استطاعته أن يقوم بوظيفته السرية في التأكيد للإنسان بأن الله معه. ولكن المظهر الخارجي، أو الصورة المرئية، لا صلة لها بالطبيعة الإلهية، ولكن طبيعة الإنسان الخاطئة استلزمت ذلك.

وفي تجسد ربنا يسوع المسيح، نجد أسمى تعبير لهذا الترتيب الأساسي فالتجسد، ليس نتيجة أدنى حاجة في الله ذاته. أما الفكر المناقض لهذا – رغم شيوعه – فهو يرجع إلى مفهوم حلولي أو خلفية حلولية[1]. إننا بحاجة إلى الله المتجسد لأجل الأهداف الفدائية، وكل قصة التجسد، بكل ما يتصل بها، هي سر عظيم للفداء. وهنا أيضًا نرى الحرص الشديد على التأكيد للمؤمنين، حقيقة الروحانية المطلعة لذاك الذي اشترك في طبيعتنا البشرية. وقد عبر إنجيل يوحنا عن ذلك، في تصريحه الحاسم: «الله لم يره أحد قط. الابن الوحيد الذي هو في حضن الآب هو خبر».. (يو 1: 18) ولأن حقيقة ظهور الملاك، ارتبطت منذ البداية، بعملية الفداء لذلك كان من الطبيعي أن توكل إليه هو، كل الإجراءات الهامة المرتبطة بالفداء. فبعد إعطاء «العهد» مباشرة نراه يظهر على المسرح. تكوين (16: 7). وكما يقول دلتش: «إن هدف، ونهاية، هذه التجليات، نستطيع أن نحكم عليها من بدايتها». وإننا لنستطيع أن نرى بوضوح، في أن تنفيذ العهد يوكل إلى ملاك الله. فهو يحفظ، على الأخص، أولئك الذين ترتبط حياتهم وأعمالهم بالعهد. يقول يعقوب في (تكوين 48: ١٥، 14) «الله الذي سار أمامه أبواي إبراهيم وإسحق، الله الذي رعاني منذ وجودي إلى هذا اليوم. الملاك الذي خلصني من كل شر، يبارك الفلاحين». قارن أيضًا ما جاء في (ملاخي 3: 6) عن «ملاك العهد». إن ملاك يهوه يتميز عن الملائكة العاديين، ليس فقط في طبيعته، بل أيضًا في خدمته، ومهمته..

أما الصورة التي كان الملاك يظهر بها، فقد كانت صورة وقتية يتخلى عنها بعد القيام بمهمته. وغالبًا – ولو أن هذا ليس على الدوام – كانت هي صورة الإنسان البشري. ولقد ظن البعض أن صورة الإنسان، كانت الهيئة اللازمة للملائكة في العهد القديم. ولكن هذا يتنافى مع التباين في الظهورات، التي كانت تحدث فيها تجليات الملائكة. ولقد زاد في هذا الاعتقاد الصورة التي ظهر فيها الأقنوم الثاني الإلهي، والتي ارتبطت به (يوحنا 1: 14). وهناك اعتقاد أكثر خطأ، بأن الأقنوم الثاني في اللاهوت، كان له منذ الأزل، الصورة المادية المنظورة التي تجعله في متناول حواس الإنسان، وهذا يتنافى مع روحانية الله، ويجعل ظهور الملاك، يدور في نفس دائرة عدم الفهم التي جاء ليمحوها.

وأخيرًا بالنسبة للسؤال، إن كان الملاك مخلوقًا، أو غير مخلوق نجيب بأن التفرقة الواضحة بين الشخص، وبين شكل الظهور، تكفي بأن تقدم لنا الجواب. فإن كان مفهوم الملاك، كما افترضنا آنفًا، يشير إلى صورة مميزة في الألوهية، حتى أن الملاك هو صورة سابقة للمسيح المتجسد. إذًا فالكائن

---

[1] الإيمان بوحدة الوجود أي أن الله والطبيعة شيء واحد.

الذي يظهر في الإعلان لا يمكن أن يكون مخلوقًا. لأنه الله بنفسه. ومن الجانب الآخر إن كنا نعني بالملاك الصورة التي اتخذها ليظهر بها، فالملاك إذًا مخلوق.

إنه نفس الأمر بالنسبة إلى المسيح. فالأقنوم الإلهي في المسيح غير مخلوق، لأنه أزلي أبدي. أما بالنسبة للناسوت، فهو مخلوق – والفارق الوحيد بينه وبين الملائكة – في ظهوراتهم في العهد القديم، أن الصورة المخلوقة في حالة الملاك وقتية زائلة، أما في حالة التجسد، فقد أصبحت أبدية...

وسوف نعرض لعناصر، ومبادئ الإعلان في حياة الآباء الثلاثة الكبار، الواحد بعد الآخر. وسوف نتحاشى التكرار فما ينطبق على الثلاثة، سوف نعرض له في حياة إبراهيم، بينما لن نعرض في حياة إسحق، ويعقوب، إلا العناصر الجديدة التي ترتبط بكل واحد منهما.

إبراهيم، أبو المؤمنين:

1- مبدأ الاختيار:

إن المبدأ الأول البارز في تعامل الله مع الآباء، هو مبدأ الاختيار. فحتى ذلك الحين، كان الله يتعامل مع الجنس البشري ككل، وأليس هذا واضحًا كل الوضوح في حالة نوح، حيث اختار الرب شعبًا جديدًا ليكون نواة جنس جديد، من عالم أسلم كله للهلاك؟ هنا نرى أسرة واحدة يختارها الله من كافة الأسر السامية. وعن طريق هذه الأسرة، وفي دائرتها، يستمر الله في عمليته الإعلانية الفدائية. هذه هي الدلالة الضخمة لدعوة إبراهيم. وإذا كان الإعلان قدم – في فترات متقطعة – للذين هم خارج دائرة الاختيار، فما ذلك إلا لاتصالهم بالعائلة المختارة.

وهكذا نرى أن عمل الله كله، يتم من خلال أسرة واحدة، أو شعب واحد. إن العقلانيين، وكل من يسير في ركابهم، يتخذون من هذه الحقيقة حجة على لا معقولية الكتاب، في تأكيده لشي يفوق الطبيعة. فهم يقولون إن كان الله يريد أن ينفذ خطته فوق الطبيعية، فلابد أن يجعلها شاملة، وهم في ذلك يتناسون الأوضاع غير الطبيعية الناتجة من وجود الخطية، وكذلك مقتضيات خطته الفريدة في الفداء، كما أنهم لا يفرقون بين المراحل الأولى للخطة الإلهية ومراحلها التي اكتملت فيما بعد، وكأنهم يريدونها كاملة جامعة مانعة مرة واحدة منذ البداية، وبناء على هذا المفهوم الخاطئ أو بالحري عدم الفهم لا يستطيعون إدراك أهمية التحديد الضيق في البداية، والنعيم الشامل في النهاية ولزوم أحدهما للآخر.

وينبغي أن نقر بأن الاختيار له دلالته الثابتة. وهذا ما سنعرض له. ولكن قبل كل شيء فإن هدفه الوقتي، ينبغي ألا يفوتنا.. وهذا ما أخفق العقلانيون في معرفته. إن اختيار إبراهيم، وبعد ذلك إسرائيل، كان المقصود به واسطة محددة خاصة إلى غاية شاملة. وليس هذا مجرد تفسير لاهوتي متأخر، في نظرة إلى الوراء للعملية في تمامها، بل منذ البداية كان هناك، مع الخطوات الضيقة دلائل لخدمة شاملة فيما بعد، عن طريق الاختيار المبدئي، نحو هدف عالمي شامل. بل إن اختيار كنعان لسكنى العائلة المقدسة، كان دليلًا على هذا، لأنه، على الرغم من أن كنعان لم تكن نظير العراق، بل كانت أرضًا معزولة إلى حد ما، وكان هذا هو أحد الأسباب التي جعلتها أصلح مكان لسكنى الآباء، إلا أن أبحاث الحفريات الأخيرة، قد أثبتت أن كنعان لم تكن معزولة تمامًا عن مجال التجارة الواسعة والاتصالات الدولية في العالم القديم. لقد كانت بالفعل مركز تقاطع طرق المواصلات، وفي ملء الزمان، أصبح مركزها الاستراتيجي ذا أهمية بالغة لنشر الإنجيل في العالم أجمع...

وهناك دلالة أخرى، في مجال الهدف الشامل، في لقاء إبراهيم مع صادق. ولقد كان ملكي صادق، خارج دائرة الاختيار حديثة الظهور، لقد كان يمثل معرفة الله السابقة لزمن إبراهيم.. وعلى الرغم من أن ديانته، لم تكن كاملة تمامًا، إلا أنها لم تكن مطلقًا من ديانات القبائل الوثنية السائدة.. ولقد عرف إبراهيم أن «العلي» (إيل إليون) الذي كان ملكي صادق يتعبد له، هو نفسه الله الذي يتعبد هو له. (تكوين 14: 18، ١٩). وهكذا قدم له العشر من كل شيء، ونال منه البركة باسم «العلي» (إيل اليون) الذي كان ملكي صادق يتعبد له. والتصرفان لهما دلالتهما..

ولسنا نلمس هذه الحقيقة، في الصورة الرمزية أو غير المباشرة فحسب، بل إننا، منذ البداية، نجد الله يتحدث إلى إبراهيم قائلًا: «وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض» تكوين (12: 3). وهناك غموض يحيط بالكلمات العبرية التي ترجمت «تتبارك» في بعض الفقرات التي ورد فيها نفس الوعد الإلهي في مناسبة لاحقة (تكوين ٢٢: ١٨؛ 24: 4) نجد أن الفعل المستخدم، هو في صيغة المبني للمعلوم (هيتبل Hithpael). وهذا لا يعني أكثر من «بك ستبارك جميع قبائل الأرض نفسها». وفي فقرات أخرى (تكوين 12: 3؛ 18: 18؛ 28: 4) نجد الفعل المستخدم مبني للمجهول (نيفال Niphal). وهذه الصيغة يمكن أن تكون سلبية، أو انعكاسية (تعود إلى الفاعل). ولقد اقترح مترجمو الكتاب (للإنجليزية) لأجل اتساق الحديث، وتسلسله، أن يستخدم الفعل الذي يفيد الصورة الانعكاسية في كافة الفقرات وهو ما يتعارض مع القواعد النحوية. وإننا لنجد بطرس، وبولس، يقتبسان الوعد: «تتبارك» في صورته السلبية المبنية للمجهول أي «تبارك» (انظر أعمال 3: 35؛ غلاطية 3: 8). وكذلك في الترجمة السبعينية، دون تمييز بين القراءات الأصلية. أما اقتباسات الرسل فتستلزم الحفاظ على قوة الكلمة في صورتها المبنية للمجهول في المواضع التي وردت فيها هكذا، كما أن الصورة الانعكاسية في المواضع الأخرى، لا تخلو من المدلول الروحي. فحين نترجم الكلمة بالصيغة الانعكاسية (المبني للمعلوم) فإنها تعني: إن كل قبائل الأرض، سوف تتخذ من اسم إبراهيم مثلًا بينها، في طلب الحظ الحسن: «يا ليتنا نتبارك نظير إبراهيم». ويتقدم دلتش خطوة أخرى، ليؤكد المعنى الروحي الكامل، المتضمن في ثنايا الصيغة السلبية، على هذا الأساس: «إن كانت أمم الأرض تتخذ من اسم إبراهيم صيغة للبركة، فإنهم بذلك يعبرون عن رغبتهم في الاشتراك في مصير إبراهيم، أما مصير إبراهيم فيدخل في خطة الخلاص الإلهي حيث أن من يرغب في البركة يرغب في الخلاص أيضًا، أو بعبارة أخرى أن استخدام اسم إبراهيم على هذا النحو، معادل لقبول الإيمان مثل إبراهيم.

على أننا لا نسلم بهذا تفسيرًا مطلقًا، ذلك لأن رغبة المعجبين بإبراهيم، لا تزيد عن رغبتهم في النجاح الوقتي وزيادة على هذا نجد، أنه في سفر التكوين (12: 2، 3) حيث يرد هذا الوعد لأول مرة، فإن القرينة تدل على وجود تمييز بين الصورة الأعلى والصورة الأدنى. وفي واقع الأمر تتضح أمامنا ثلاثة أمور في هذه الفقرة: أولًا «تكون بركة» أو لتكن بركة، وفي هذا إشارة إلى استخدام إبراهيم كمثل للبركة وسط جميع الأم... ثم يستمر الوعد: «وأبارك مباركيك، ولاعنك ألعنه» وهو ما يقرر مصير الذين هم من الدائرة الخارجية بحسب موقفهم من إبراهيم، وأخيرًا الكلمات الختامية للوعد «وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض». وهذا الجزء الأخير من الوعد، هو الذي يصل إلى القمة... ولا بد أن يصل إلى ما وراء القسمين الأول والثاني من البركة.

إن تاريخ الآباء، هو أكثر شمولًا وعالمية، من تاريخ العصر الموسوي. فحين انتظم الشعب كأمة، انعزل عن بقية الأمم، بالأحكام الدقيقة الفاصلة في الناموس، تراجعت إلى حد ما الصورة العالمية

الشاملة. وفي الصراع بين مصر، والعبرانيين، أصبحت الصلة بالعالم الخارجي، صلة صراع. أما في عهد الآباء فكان العكس صحيحًا، فلم يكن هناك الكثير مما يجعل حياة شعب الله، حتى في المظهر الدين الخارجي، مخالفة للبيئة التي أحاطت بهم، فلم تكن هناك طقوس على نطاق واسع، لتظهر التميز والتفرد. لقد كان الختان علامة مميزة، ولكنه كان أيضًا يمارس بين القبائل المحيطة بهم حتى أنه ما كان يشكل صورة مميزة حقيقة، بل أن المبادئ التي تعامل الله مع الآباء على أساسها، كانت ذات صبغة روحية سامية، مما يجعل من الممكن تطبيقها في كل العالم.

ولقد رأى بولس، بنظرة ثاقبة، شمولية ديانة الآباء، وكانت مناهضة المتهودين أنهم كانوا يهدفون إلى تفسير عصر الآباء، على أساس العصر الموسوي، أما محاجته في (غلاطية 3: 15) فتقوم على هذا الأساس: إنه عن طريق «العهد» مع إبراهيم، قامت الصلة بين الله وإسرائيل، على أساس الوعد، والنعمة، وهذا النظام لا يمكن أن يُنسخ بعد ذلك، لأن الأساس القديم يظل نافذ المفعول، للأجيال القادمة (عدد 15). أما الناموس فما جاء إلا بعد مرور (430) عامًا على «العهد» الإبراهيمي، فالديانة المُعلَنة للعهد القديم، في هذا المجال، تشبه شجرة تتشعب جذورها وتتسع دائرة أغصانها، بينما جذعها لا يسمح بمرور عصير الحياة إلا في قنوات ضيقة، بالقدر الضئيل ولمسافة محدودة أما الجذور فهي عهد الآباء، أما تاج الشجرة وأغصانها الممتدة فهي إعلان العهد الجديد، أما الجذع ذو القنوات الضيقة نسبيًا، فهو الفترة ما بين موسى والمسيح..

وينبغي أيضًا ألا يفوتنا، أن الاختيار يشكل صورة مستمرة دائمة في معاملات الله، ويبقى– على الرغم من اختلاف التطبيق في العصر الحاضر– نافذ المفعول بصورة لا تقل عما كان في أيام العهد القديم. أما بالنسبة للأفراد، فالنعمة الإلهية المخلِّصة هي المبدأ المميز على الدوام. هناك شعب الله.. شعب مختار.. شعب اقتناء، هذه حقيقة موجودة الآن، كما كانت في عهد الآباء، ولقد كان بولس يدرك هذه الحقيقة تمامًا، ونحن نجده في رسالة رومية، يبدو لنا وكأنه يناقض نفسه: فمن الجانب الواحد يتمسك فيما يتعلق باليهود والأمم، بمبدأ الشمولية مبرهنًا عليها من تاريخ الآباء (غلاطية 4:٢٢)، ومن الجانب الآخر يصر على التفرقة بين يهودي ويهودي، فليس جميع الذين من صلب إبراهيم، هم أبناء الله، أو أبناء الموعد (رومية 6:9). إن مبدأ الاختيار عنده، يبطل بالنسبة للقومية، ولكنه يظل عاملًا بالنسبة للأفراد، وحتى بالنسبة للامتياز القومي، مع أنه أبطل وقتيًا حيث أدى الغرض منه، فلا يزال محفوظًا للمستقبل، إتمام وعد الاختيار في صورته القومية، فإسرائيل بمفهومه القومي، سوف تفتقده، نعمة الله المخلصة في المستقبل (رومية 11: 2؛ 12: 25).

2- موضوعية الهبات الممنوحة للآباء:

السمة الثانية المميزة للإعلان الإلهي للآباء، هي موضوعية الهبات التي أسبغها الله عليهم. هنا نرى بداية ديانة حقيقية.. ديانة تربط نفسها بالتدخل الإلهي الموضوعي لصالح الإنسان.. ونحن نسميها كذلك، ليس لأن الجانب الباطني الشخصي مفقود، بل لأنه ينمو ويتطور اعتمادًا على سند خارجي. إن الله لا يبدأ بالعمل في الجانب الباطني النفسي للآباء وكأنهم موضوع موضوع إصلاح، وهو موقف – غير كتابي – يتميز به مفهوم الديانة العصرية، (نقولها مع الأسى). إنه يبدأ بإعطائهم الوعود. إن مفتاح ديانة إبراهيم، ليس ما كان يجب على إبراهيم أن يعمله لأجل الله، بل ما سيعمله الله لإبراهيم. ثم تأتي بعد ذلك الاستجابة لهذا من جانب إبراهيم، الإطار الفكري الشخصي الذي يغير الحياة الداخلية والخارجية.

وترتبط بهذه الصورة صورة أخرى: التطور التاريخي لديانة الإعلان، ومحور هذه الصورة، أن الله قد عمل في الماضي وأنه يعمل في الحاضر، وأنه يَعِدُ بالعمل في المستقبل. أما الذين يعيشون تحت هذا التدبير، فينظرون إلى الوراء بمعنى أن تقواهم لها أساسها القديم الثابت. وحتى في رغبتهم في التقدم لا يعتقدون في إمكانية التقدم الصحيح السليم، إلا في ارتباطه وتسلسله مع القديم، إنهم يقدرون الماضي حق قدره، ويحبونه ويتجاسرون على انتقاد الحاضر في نور الماضي وفي نور العقل إذا لزم الأمر. واكتفاؤهم ليس من النوع السطحي، الذي يتعارض مع توقعات المستقبل، وفي نفس الوقت، فهم لا يعتمدون في تقدمهم في المستقبل، على إمكاناتهم أو مقدرتهم الذاتية، بل على التدخل فوق الطبيعي من جانب الله وعمله المعجزي، ذلك التدخل الإلهي الذي أخرج الحاضر من قلب الماضي. إن الديانة الكتابية هي في نظرتها، ديانة إسخاتولوجية (ترتبط بالمستقبل).

وفوق الكل، نقول، إن تلك الديانة – كما كانت مع الآباء – هي ديانة تواضع ووداعة. ذلك لأن الوداعة ثمرة من ثمار شجرة الخشوع التاريخي، والفارق في هذه النقطة بين الديانة الكتابية، والديانات الوثنية– وعلى الأخص ديانات الطبيعة– واضح لا يخطئُه الفهم السليم؛ فديانة الطبيعة تدور حول فكرة الألوهية وما هي، تحت كافة الظروف، وبالنسبة لكافة البشر، إنها تقدم للمتعبدين في نطاقها، الوجه الواحد الأمس واليوم وإلى الأبد، فلا فعالية للألوهية هنا ولا تاريخ ولا تقدم أو تطور.

أما بالنسبة للآباء، فقد كان عمل الله الموضوعي، مرتبطًا بالمواعيد العظيمة الثلاثة، التي أشرنا إليها آنفًا، وهذه تتضمن الأمور الآتية:

إن الأسرة المختارة ستصبح أمة عظيمة، وأن أرض كنعان ستصبح ملكًا لها، وأنهم سيصبحون بركة لكل شعوب العالم...

3- إتمام الوعود معجزيًا:

بالإضافة إلى موضوعية هذه الوعود الثلاثة، نلاحظ أن السمة الثالثة للإعلان في عهد الآباء هي أنه يؤكد قولًا وفعلًا القدرة الإلهية المطلقة، في إتمام كل هذه الوعود، والأسلوب الإلهي فوق الطبيعي في إتمام هذه المواعيد..

وهذا يفسر لنا سبب حدوث أمور كثيرة على خلاف الطبيعة في حياة إبراهيم، ولا نقول أن مناقَضة الطبيعة، لها قيمتها الإيجابية في حد ذاتها. إن المناقضة هنا، يختارها الله كالوسيلة العملية الواضحة لإثبات أنه يسمو فوق الطبيعة، وما سمح لإبراهيم بأن يقوم بعمل من جانبه بقوته أو موارده الذاتية، في سبيل إتمام الوعد الذي أُعطي له، ولقد حاول في واقع الأمر، أن يكون مساعدًا لله في إتمام الوعد، حينما اقترح على الله أن يكون إسماعيل ابن الجارية هو نسل الموعد، ولكن الله رفض هذا الاقتراح، لأن إسماعيل هو ابن الطبيعة، ابن الجسد. لقد أراد الله أن يقيم الوعد على أساس فوق الطبيعة... فوق الجسد (تكوين ١٧: ١٨؛ غلاطية 4: ٢٣)، ولقد سمح الله بأن يشيخ إبراهيم ويتقدم في الأيام، حتى يصبح مماتًا في الجسد، لكي تظهر قوة الله – كلي القدرة – في ولادة إسحق (انظر تكوين 21: 1– 7؛ رومية 19:4– 21؛ عبرانيين 11:11؛ إشعياء 2:51) والشاهد الأخير يفسر لنا الفلسفة الإلهية في ذلك، ولو أنه من وجهة النظر الطبيعية أسلوب غريب: «انظروا إلى إبراهيم أبيكم، وإلى سارة التي ولدتكم. لأني دعوته وهو واحد وباركته وأكثرته».

وبخصوص الوعد الثاني، نستطيع أن نلاحظ نفس الشيء، فإبراهيم لم يُسمح له بأن يمتلك أي شبر في أرض الموعد، على الرغم من ثرائه، ومقدرته على ذلك.. ولكن الله أراد أن يتمم الموعد دون معاونة من إبراهيم.

ويبدو أن إبراهيم قد أدرك ذلك بعض الإدراك، لأننا نجده يرفض أن يأخذ شيئًا من يدى ملك سدوم بعد انتصاره على الأعداء، لئلا يقول ملك سدوم «أنا أغنيت أبرام» (تكوين 14: 21، 23).

الاسم الإلهي إيل شداي (الله القدير):

هذه الطريقة الفوقطبيعية في تعامل الله مع الآباء، تظهر في الاسم الإلهي لهذه الفترة، وهو اسم «الله القدير» (إيل شداي). هذا الاسم يرد ست مرات في أسفار موسى، ومرة واحدة في حزقيال (تكوين 17: 1؛ 28: 3؛ 35: 11؛ 43: 14؛ 48: 3؛ خروج 6: 3؛ حزقيال 10: 5). وإلى الشواهد الستة من أسفار موسى يمكن أن نضيف شاهدًا سابعًا، لو غيرنا ما ورد في (تكوين 49: 25) من «إيت شداي» إلى «إيل شداي» أما الكلمة الأقصر: «القدير» (شداي) فهي ترد كثيرًا في أسفار العهد القديم، ففي سفر أيوب يتكرر ورودها أكثر من ثلاثين مرة. ولقد اعتبرت إما علامة على قدم قصة أيوب، أو على كتابتها بأسلوب فترة أكثر قدمًا، وفي كلتا الحالتين، الدليل على أن الاسم قديم وفي المزامير ترد مرتين (68: 14؛ 91: 1)، وفي الأنبياء، ثلاث مرات (إشعياء 13: 6؛ يوئيل 1: 15؛ حزقيال 1: 24)، أما في سفر راعوث فورد مرة واحدة فقط (1: 21).

وهناك أكثر من تفسير لغوي للكلمة، بعضها لا يتناسب مطلقًا مع القرائن، فلقد حاول "نولديك" إثبات أن إضافة المقطع الأخير «اي» (الدال على الملكية) إلى الكلمة، يمكن أن يجعلها تعني «ربي»، ولكن الكلمة لا تستخدم مطلقًا في مخاطبة الله، في الوقت الذي يستخدمها الله في حديثه عن نفسه، أما حينما يستخدمها البشر، فإنهم يستخدمونها في حديثهم عن الله بصيغة الغائب، والبعض الآخر حاول أن يقرن بين الكلمة، وبين كلمة أخرى مشابهة إلى حد ما، وردت في تثنية (32: 17؛ مزمور 106: 37) تعني «الشياطين»، والقرينتان تتحدثان عن عبادة الشياطين في البرية، ولكن الكلمة في هذين الموضعين لها نطق آخر هو: «شديم»، وهناك تفسير من الطبيعة، يشير إلى أن الكلمة تعني «المزمجر كالرعد» أو «المرعد»...

أما ما نراه نحن فهو واحد من هذين التفسيرين:

1- إن الكلمة مكونة من مقطعين: «شا» relative وهي اسم موصول و «داي» نعت أو صفة وتعني «الكافي». وعلى ذلك تترجم الكلمة «ذاك الذي هو كاف» إما لنفسه أو للآخرين. هذا ما يوجد في النسخ اليونانية المتأخرة التي ترجمت الكلمة إلى «هيكانوس» Hikanos

2- أو لعل الكلمة مستمدة من الفعل «شداد» ويعني يغلب أو ينتصر أو «يبيد»، وعلى أساس هذا الاشتقاق فإنها تعني «الغالب» و«المنتصر» و«المدمر» و«كلي القدرة»، وهذا هو ما أخذ به البعض من مترجمي السبعينية، حيث ترجموا الكلمة إلى: «الحاكم المطلق» (ho pantokrator)

والاشتقاق الثاني أفضل، وهو الذي يفسر لنا ظهور الاسم في تاريخ الآباء، حيث يلقب الله بلقب «الله القدير» (إيل شداي) لأنه عن طريق تدخله المعجزي، وعمله فوق الطبيعي، ينتصر على الطبيعة، ويسخرها لخدمة نعمته، ويدفعها لتنفيذ أغراضه، وهكذا يصبح الاسم حلقة اتصال بين «إيل»،

«وإلوهيم» من الجانب الواحد، وبين «يهوه» الاسم الموسوي من الجانب الآخر، فإن كان اسم إيل يشير إلى صلة الله بالطبيعة، «ويهوه» هو الاسم الفدائي، فإن «إيل شداي» يمكن أن يعبر لنا عن الله وكيف يستخدم الطبيعة ويسخرها لما هو فوق الطبيعي، وهناك صلة واضحة بين الفعل «شداد» و «شداي» في إشعياء (6:13؛ يوئيل 15:1). وفي المزامير وفي سفر راعوث ترى قدرة الله المطلقة، وسلطانه. نفس المفهوم يتمشى مع ما في سفر أيوب وحزقيال.

الإيمان في ديانة الآباء:

وهذا انعكاس لما هو فوق طبيعي في الدائرة الموضوعية، أي أنه في المجال الشخصي (الذاتي) في ديانة الآباء، يبرز الإيمان فجأة إلى المقدمة، وهو يشكل الوجه الرابع للمفهوم الديني في تلك الفترة موضوع الدراسة، وإننا لنجده أول إشارة للإيمان في عهد الآباء في تكوين (15: 6). بصورة عامة نقول، إن الإيمان يحمل معنى مزدوجًا في التعليم والاختبار الكتابييْن، فهو يعني أولًا الاستناد على قوة الله ونعمته، اللتين هما فوق الطبيعة. وهو يعني ثانيًا حالة الوصول إلى عالم روحي أسمى، ولقد أصبح التعريف الثاني مفضلًا ربما للتقليل من أهميته بالنسبة للخلاص. لقد درس الدارسون سيكولوجية الإيمان من وجهة النظر اللاهوتية، ولم يكونوا موفقين في كل حالة؛ لعدم رجوعهم دائمًا إلى حقائق الكتاب. وقد يكون من المفيد معرفة شيء عن سيكولوجية الإيمان، ولكن الأكثر فائدة أن ندرك عمل الإيمان في الفداء. وما لم يكن هذا هو الهدف من دراستنا، فإن علم النفس يتحول، من وجهة النظر الكتابية، إلى مجرد غباوة وجهل..

إن الإيمان عند كتبة الأسفار المقدسة، ليس هو مجرد دليل أو مؤشر، يحدد لنا ماهية أي شعور ديني بطريقة من الطرق، لأن الإيمان كان في حياة إبراهيم، هو مركز ودائرة فكره وقلبه وحياته. لقد كانت حياته كلها مدرسة إيمان، عمل فيها التدريب الإلهي على تقدمه في هذه النعمة خطوة بعد خطوة، فمنذ البداية كانت الضريبة ثقيلة على إيمان ذلك الرجل العظيم، فلقد طلب منه أن يترك أرضه وعشيرته وبيت أبيه، دون أن يذكر له الرب في البداية إلى أين هو ذاهب: «الأرض التي أريك إياها». هذا هو النور الوحيد، وكما يقول كاتب رسالة العبرانيين (11: 8) إنه «خرج وهو لا يعلم إلى أين يأتي»، أما الوعد الذي ورد في سفر التكوين (12: 7)، بأن تلك الأرض سوف تكون ملكًا له، فقد كان مفاجأة له. ومن تكوين (15) نعلم أنه كان لإبراهيم إيمان ناضج، وفي نفس الوقت كانت لديه رغبة شديدة في أن يكون هناك التأكيد القوي، الذي يسند هذا الإيمان ويزيده رسوخًا. وحينما وعده الله بأن نسله سوف يكون مثل نجوم السماء وكالرمل الذي على شاطئ البحر، آمن بقول الله فحُسب له برًا، أما من جهة الوعد بامتلاك الأرض، فيبدو أن إيمانه به لم يكن قويًّا...

هناك ملاحظة في مجال دراسة النفس، يبدو أنه من الطريف أن نعرض لها. إننا نجد أن الإيمان والرغبة في ازدياد الإيمان ورسوخه؛ يسيران جنبًا إلى جنب، والسبب أننا عن طريق الإيمان نمسك بالله، وفي إمساكنا بالهدف اللانهائي، نكتشف في ذات الفعل عجزنا عن الإمساك به وعدم كفايتنا، لهذا الأمر كانت الصرخة التي تصاعدت من قلب ذلك الوالد المعذب: «أومن يا سيد فأعن عدم إيماني» (مرقس 9: 24).

ولقد كانت قمة تدريب الله لإبراهيم في الإيمان، حينما طلب منه أن يقدم اسحق ابنه ذبيحة، وهنا نرى الكتاب يعطي وصفًا تفصيليًا لذلك التسليم، ليؤكد عظمته.. «خذ ابنك، وحيدك الذي تحبه، إسحق». وعلى قدر ذلك التسليم، يتقدم الله من جانبه ليؤكد بقَسَم ووعد بأقوى العبارات (تكوين 22: 2،

16 – 18) وينبغي أن نذكر أن تسليم إسحق لله كذبيحة، ليس موضوع العواطف الأبوية فحسب، بل أيضًا كالعامل والوسيلة والضمان لإتمام كل المواعيد الإلهية التي بدا أنها ستنتهي وتموت بموته..

وإيمان إبراهيم يصلح أن يكون عينة مباركة لتحليل عناصر الإيمان بصورة عامة، فهو في البداية يأخذ نقطة الانطلاق من التصديق.. التسليم بصدق قول ما، ثم يتلو ذلك الثقة كخطوة ثانية تأتي بعد الخطوة الأولى وتُبنى عليها. ومع ذلك، فهذا التسلسل يبدو أنه لا يتسق مع المفاهيم السيكولوجية: إن الشيء المراد الوصول إليه عن طريق الإيمان، هو في الديانة بوجه عام، كما في حالة إبراهيم بوجه خاص، ليس شيئًا يمكن إثباته عقليًا، أو يبدو أكيدًا أمام كافة الاختبارات، فهنا يدخل عنصر آخر... عنصر شخصي، هو الثقة في الله، الذي أعطى الوعود، فالتصديق الديني لا يقوم في مفهومه النهائي، على ما يمكن أن نثبته بالبرهان العقلي، ولكن على أساس الحقيقة بأن الله قد أعلن هكذا، فوراء الإيمان.. وراء التصديق به.. وراء التسليم، هناك ثقة سابقة تتميز عن الثقة اللاحقة، وهذا الاتكال على كلمة الله هو أساسًا عمل ديني؛ ولذلك فإننا نكون قد جانبنا الدقة والصواب، حين نقول إن التصديق هو مجرد أحد متطلبات الإيمان، وليس عنصرًا أساسيًا في الإيمان نفسه.

وحالما تصل هذه الثقة المبدئية إلى مرتبة التصديق، فإن هذا التصديق بدوره، يمتد ويتسع وتصبح له دلالة عملية أكبر، وذلك لأن الإعلانات موضوع التصديق، ليست أمورًا مجردة، إنها وعود ترتبط باهتمامات الحياة الجوهرية، ومن أجل ذلك تلقى تفاعلًا وتجاوبًا من جانب الإرادة والعواطف، لا يقلان عما تلقاه من جانب العقل. إنها تصبح أساسًا، عليه يقوم الوعي الديني، وفيه يجد راحته وتأكيده لسد أعمق حاجاته العملية ورغائبه الملحة وهكذا فإن الإيمان يبدأ وينتهي بالثقة... بالراحة في الله...

في تكوين (15: 6) نجد مثالًا صادقًا لهذا، ولو أن الترجمة عن الأصل العبري غير دقيقة. إن الفعل «آمن إبراهيم بالله»، يرد في الصيغة الأصلية «هيمن» heemin، وهو يعني حرفيًا «لقد تزايدت ثقته في الرب (يهوه)». إن صيغة الفعل «إيمن» هنا لها مفهوم العلة والمعلول كما أن حرف الجر الذي ارتبط به، يدل على أن النقطة التي منها نبعت هذه الثقة لم تكن سوى الرب ذاته، وأن الله نفسه الذي فيه ومنه نبعت الثقة، هو نفسه الواحد الذي فيه تجد هدفها وغايتها وراحتها. ونسبة إيمان إبراهيم بهذه الصورة الشخصية إلى لإيمان إلى إلهه، أضفت على تقوى إبراهيم صبغة قوية، بأن مركزها هو الله، وها نحن نرى التأكيد في القصة، على أن بركة إبراهيم الفائقة، كانت هي امتلاك الله نفسه: «لا تخف يا إبراهيم أنا ترس لك. (أنا) أجرك الكثير جدًا» (تكوين 15: 1). ولأجل هذا الكنز العظيم، بانت على أبي المؤمنين، كل العطايا الأخرى.

ولكن هذا الإيمان لم يرتبط بالله في صورة عامة، لقد كان له من القوة ما يمكِّنه من احتمال عبء الاتكال المستمر على إعلان الله لذاته، وعلى عمل الله الخارق للطبيعة. إن هذا الإيمان يرتبط بصورة خاصة بقدرة الله الكلية، ونعمته المخلصة. إن الخلاص يتطلب في كافة الأوقات، أكثر من العناية الإلهية، في إطارها العام، الذي يشمل الجميع، إنه يتطلب ما هو فوق الطبيعة، ليس كإظهار معجزي لقوة الله، يدفعنا إلى الدهشة والإعجاب، بل كقلب التدين الحقيقي الحي، وعلى أساس هذا الجزء، كما على أساس أجزاء أخرى في الكتاب المقدس، نستطيع أن نؤكد أن ديانة تقوم على مجرد الإيمان، وحياة يعيشها الإنسان، على أساس الصلة بالله عن طريق الطبيعة وحدها، لا تقدم لنا ديانة الكتاب على الإطلاق. إنها ليست ديانة جزئية فقط، بل هي شيء مغاير بالكلية. في حالة إبراهيم كان امتلاك الله، والوعد، يعني من الناحية السلبية، نبذ كل موارده البشرية فما كان يتوقع شيئًا من نفسه،

ومن الناحية الإيجابية كان يتوقع كل شيء، من تدخل الله تدخلًا فوق الطبيعة، وإننا لنجد بولس بعبقريته الفذة، قد استطاع أن ينفذ إلى قلب هذه الحقيقة، ويقدم لنا وصفًا عظيمًا، عن إيمان إبراهيم الفوق طبيعي في جانبه السلبي، كما في جانبه الإيجابي. في رومية 4: 17 – 24 انظر أيضًا عبرانيين 11: 17 – 19. في هاتين الفقرتين، نجد أن إيمانه يرتفع إلى هذا المستوى الرفيع من الثقة، في قدرة الله الكلية، على إقامة إسحق من الأموات، حتى بعد أن يتم تنفيذ الذبح فيه. هنا نرى قطبي إقراره، بسلبية موارده الذاتية، وإيجابية يقينه في قوة الله الكلية، يتمثلان في الإيمان والقيامة، وهذا هو السبب الذي جعل الرسول يقارن بين إيمان إبراهيم في هذه النقطة، وبين الإيمان المسيحي بقيامة يسوع من الأموات. هذا النوع من الإيمان، هو إيمان في التدخل الخلاق المعجزي من جانب الله، إنه الثقة بأن الله يستطيع أن يدعو غير الموجود كأنه موجود.. ولا نعني بهذا أن إيمان إبراهيم في موضوعه ومشتملاته، يطابق من الناحية التعليمية، إيمان العهد الجديد. إن بولس لا يقول أن إيمان إبراهيم كان موضوعه هو قيامة المسيح من الأموات.. ولكن ما يقصده هو أن موقف الإيمان تجاه إقامة إسحق من الموت، وموقف الإيمان تجاه إقامة المسيح من الأموات، متشابهان في استنادهما الكلي على المطلق، وفوق الطبيعي والعمل بمقتضى ذلك....

من هذا التأكيد، على لزوم التصديق الإيماني، تطور الوعي السامي وتشكل، فحتى ذلك الحين كان العنصر الغالب فيه، هو الخوف والخشية، على أن الخوف لم ينتف من ديانة إبراهيم.. وإننا لنجد صيغة حديثة مع الله في أكثر من مناسبة تؤكد ذلك.. (على سبيل المثال تكوين ١٨: ٢٧). وفي الحقيقة نجد أن «خوف الله» أو مخافة الرب، هي مفهوم الديانة في العهد القديم، ولكن هذه الخشية هي الورع أو التقوى، أي أنها تحوي عنصر الاحترام أكثر من عنصر الفزع. وعلى أساس هذا المفهوم، فهي لا تزال تلون كافة مظاهر الشركة مع الله والثقة به، ففيها الخضوع، وفيها التواضع ممتزجان بالثقة (تكوين 17: 3؛ 18: 3)، ولكن النغمة الخالية هنا هي الشعور بالألفة والصداقة مع الله، ولم يكن هذا إحساس إبراهيم فقط، بل هو أيضًا ما أقر به الله متحدثًا في تكوين 18: 17 – 19. هنا نرى الله يعلن راضيًا بأن إبراهيم قد أصبح قريبًا جدًا من قلبه ومن فكره، حتى أن إخفاء خطته الإلهية عنه أصبح غير محتمل؛ لأن الله قد «عرفه» أي جعله موضوع حبه. أما التجليات الإلهية في حياة إبراهيم، فهي أصدق دليل على ذلك، وهي على سجل فريد، فلا يوجد وقت في العهد القديم نشاهد فيه تجليات الله بهذه الصورة التي نراها في حياة إبراهيم، باستثناء موسى وباستثناء ما ورد ذكره في تكوين (15)، نجد أن عنصر الخوف لم يكن فيها بل نرى هنا صورة تشبه سير الله مع الإنسان في القديم في جنة عدن أو مع أخنوخ، واعترافًا بهذه الحقيقة، لقبته الأجيال اللاحقة «بخليل الله» (يعقوب 2: 23)، وحتى في وسط الرعبة العظيمة في تكوين (15: 12)، وكان هناك شاهد على تنازل الله، في صورة التجلي نفسه. لا يوجد مثال آخر في العهد القديم يفوق في واقعيته هذا المثل. إن تقسيم هذه الذبائح إلى أقسام، ومسيرة الله (وحده) في وسطها، يعني حرفيًا أن الله يستجلب على نفسه مصير هذه الذبائح، إذا لم يحفظ الأمانة مع إبراهيم (انظر ما جاء في إرميا 34: 18 – 19).

عمل آخر للإيمان في حياة الآباء، هو أنه عمل على أن يكون موقفهم من المواعيد موقفًا روحيًّا، وقد تم هذا على الصورة التالية: إن الله لم يحتفظ لنفسه بإتمام الوعد فحسب، ولكنه أيضًا امتنع عن أن يتمم الوعد في أثناء حياة الآباء.. وهكذا تعلم إبراهيم أن ينال مواعيد الله في الله الواعد وحده، ولم يكن ثمة مجال لإتمام المواعيد في انفصالها عن مركزها في الله، فلم يكن ممكن امتلاك المواعيد والتمتع بها، إلا باعتبارها نابعة من فيض قلب الله نفسه. لقد كانت المواعيد نظير رداء أثيري، أثمن قيمة من

الأشياء الموعودة التي خلع عليها، ولو تمت المواعيد في الحال، لكان هناك الخطر من أن تكون لها قيمتها وأهميتها بعيدًا عن الله. وفي أوقات لاحقة، حين تم بالفعل الكثير من هذه المواعيد، ظهر هذا الخطر وأصبح حقيقة واقعة، لقد نزل الشعب من قمة جبل إيمان إبراهيم الروحي، وحلت الأمور الزمنية والمادية محل الأمور الروحية، وفي نفس الوقت فقد الشعب اهتمامه بمن أعطاهم كل هذه الخيرات الأرضية. وفي تفسير إيمان إبراهيم، كما قدمه كاتب العبرانيين (11)، نجد هذه الصورة تبرز في المقدمة، ونرى كيف قنع الآباء بالسكنى في خيام، ولم يأسفوا على عدم امتلاكهم لأرض الموعد. أما السبب فيضيفه الكتاب: ليس لأنهم كانوا بالإيمان يتوقعون امتلاك أرض كنعان المادية في المستقبل، بصورة أكثر شمولًا مما كان يمكن أن يحدث في حياتهم، بل السبب الحقيقي هو أنهم قد تعلموا أن يرفعوا أعينهم عن المنظور – امتلكوه أو لم يمتلكوه بعد – إلى نوع من امتلاك الوعد، بصورة أكثر ارتباطًا بالله نفسه: «لأنهم كانوا ينتظرون المدينة التي لها الأساسات التي صانعها وبارئُها الله». (عبرانيين 11: 10).

وأخيرًا، لقد كان لإيمان إبراهيم الأثر الهام في اعتقاد الآباء بوحدانية الله، فهذا الاتكال الكلي على الله، لم يدع هناك فرصة للاهتمام بأي مفهوم آخر عن الألوهية، أو أية آلهة أخرى بين الأمم. صحيح أن الوحدانية، لا نجد صيغة نظرية صريحة لها في سطور القصة، ولكن الله سيطر على إبراهيم، أو بالحري احتكره، حتى لم يعد لأي شيء آخر سلطان عليه، أو نصيب فيه، ولقد كان أحد الدوافع التي حدت بالله أن يدعوه من أرضه ومن عشيرته، هو انتشار تعدد الآلهة هناك، وهذا ما نعرفه من الأقوال التي وردت فيما بعد في العهد القديم: مثلًا ورد في يشوع 24: 2، 3 وفي فرع عائلة إبراهيم، الذين بقوا في حاران استمرت عبادة الآلهة الأخرى، على الأقل إلى جوار الوحدانية (تكوين 31: 19)، وأيضًا مما ورد في تكوين (35: 2) نعرف أن يعقوب حالما وصل إلى كنعان، أمر أفراد أسرته أن يعزلوا الآلهة الغريبة من وسطهم..

عناصر أخلاقية:

بهذا ينتهي حديثنا عن الإيمان في عهد الآباء، فمع حديثنا عن مشتملات الإعلان في عهد الآباء (وهي الاختيار، والموضوعية، وفوق الطبيعية) نتقدم إلى الحديث عن العنصر الأخلاقي في ذلك الإعلان. لقد كانت حياة إبراهيم على مستوى خلقي رفيع، حتى أن المدرسة النقدية الحديثة لا تنكر هذه الحقيقة، ولكن أتباعها يفسرون هذه الحقيقة على أنها تطوير للقصص القديمة بأقلام كتَّاب تشبعوا بالروح النبوية المتأخرة، ولكن القصة تسجل بعض الأخطاء في حياة إبراهيم، فماذا لو كان الكتَّاب المتأخرون قد أمسكوا بريشتهم، ليعالجوا كل خطأ في الصورة – لماذا تركوا هذه اللمسات؟ وبينما لا تغطي القصة كل عيوب الآباء، فإنها من الجانب الآخر تضع في مواجهتها فضائل أعظم، وبالإضافة إلى الفضائل الروحية التي أشرنا إليها تحت عنوان الإيمان، فإننا نجد فضائل اجتماعية مثل كرم الضيافة والشهامة والتضحية والإخلاص وغير هذه. لقد تعلم إبراهيم بأن إحسان الله له، لن يستمر إلا إذا كانت له الحياة الفاضلة. إن هدف الله من اختياره – حسب ما نقرأه في تكوين (18: 17 – 19) – هو أن يوصي بيته أن يحفظوا طريق الرب ليعملوا برًّا وعدلًا، وعلى هذا كان يتوقف إتمام المواعيد، لكي يأتي الرب لإبراهيم بما تكلم به. وإننا لنجد المبدأ الأخلاقي يتمثل بوضوح، حينما تقدم إبراهيم متشفعًا في سدوم وعمورة، فقد كان يدرك ألا جدوى من شفاعته، ما لم تكن هناك بقية تقية في المدينة.

إن الأخلاقيات هنا لا نراها منفصلة عن الديانة، ولكنها أيضًا ليست عنصرها الوحيد، وإن كانت نتيجة لها، والمبدأ العظيم في الأمر الإلهي الوارد في تكوين (1:17): «أنا الله القدير (إيل شداي). سر أمامي وكن كاملًا»، يشير إلى هذه الحقيقة، فالسير أمام الله هو بقاء الدائم لله في فكر إبراهيم كمن يسير وراءه ويراقبه. هنا نرى سلطان الله، كما نرى الدافع للطاعة، وهو نيل رضي الله. لاحظ أيضًا قوة الله القدير (إيل شداي) التي تؤازر عبده في سلوكه في وصاياه. إن ما يشكل سلوكه، ليس فقط إدراكه لسلطان الله أدبيًّا، ولكن يقينه بقوة الله القدير (إيل شداي) الذي يملأ حياته بالنعمة المعجزية، وهكذا يقوم البناء الأخلاقي على أساس فدائي يلهمه مبدأ الإيمان..

زد على ذلك نرى أن الصفة الأخلاقية في ديانة العهد القديم، يرمز لها بالختان، ولقد كان اللاهوتيون القدامى يعتقدون بأن سريان هذه العادة، بين الأمم المحيطة، كان سببه اختلاطهم بالإسرائيليين... ولكن لا يمكن الدفاع عن هذه النظرية الآن. إن الختان لم يكن فريضة تمارس بين الشعوب السامية، التي كانت لها صلتها ببني إسرائيل، مثل الأدوميين والموآبيين والعمونيين والعرب، فحسب، بل كانت سائدة أيضًا بين أجناس غير سامية، فقد مارسها المصريون أيضًا، كما وجدت بين قبائل الهنود الأمريكيين وفي جزر المحيط الهادي الجنوبي. على ذلك يجب أن نعترف بأن الختان لم يعط لإبراهيم لشيء لم يسبق له وجود، ولكنه ونسله بمدلول جديد. وأينما وجدت فرض إبراهيم كانت هذه الفريضة مرتبطة بالدين، ولو أن المؤرخ هيرودوت قال بأن المصريين كانوا يمارسونها كنوع من النظافة الصحية، وهي نظرية وَجَدت في وقت من الأوقات قبولًا وذيوعًا بين أوساط العقلانيين، ولكنها أصبحت مرفوضة الآن في كل مكان تقريبًا، ولو أن البعض لا زالوا يعتقدون بأن الغرض منه كان زيادة النسل...

لقد كان الختان في مفهومه الأول، علامة وطابعًا قَبليًا، ولذلك لم يكن يمارَس في الطفولة، بل حينما يصل الشاب إلى السن الذي فيه يصبح له الحق في كل الامتيازات القبلية، وكان ذلك يرتبط بالدين، ولقد ظن البعض أن الختان، هو ذبيحة من بقايا الذبائح البشرية، التي فيها يقوم الجزء مقام الكل. يرى آخرون أنه من بقايا عادة بربرية فيها تم تشويه الجسد إكرامًا للآلهة، ولو أننا لا نجد دليلًا على صحة ذلك أبدًا.

أما العهد القديم فيمنع منعًا باتًّا أي تشويه للجسد، ويستلزم أن تكون الذبيحة طاهرة بلا عيب، ولكن في الختان يتم إزالة الجزء النجس. ويبدو أن فكرة إزالة النجاسة في الختان كانت موجودة بين إسرائيل، كما بين الأمم، وهكذا كان الختان نوعًا من الطقوس الدينية، ولم يكن له بين الأمم أي مدلول أخلاقي أو روحي مثلما كان له بين الإسرائيليين، ولكن شاء قصد الله أن يستخدم هذه الممارسة الطقسية لخدمة الحق الروحي والخلقي، ولو أن الله لم يتقدم بمدلول الختان منذ البداية، بل ترك الحقيقة تشرق شيئًا فشيئًا ليتعلم الشعب مفاهيمها من ممارستها. كل ما قدمه الله لإبراهيم في تكوين (17)، هو شكل الممارسة الظاهرية.

وفي عهد موسي (خروج 6: 12، 30) نجد بداية استخدامه مجازيًا في وصف عدم القدرة على الكلام، وفي سفر التثنية، حيث تشرق أولى شعاعات الإعلان النبوي، نرى مفهوم الختان ينتقل إلى الدائرة الروحية، وفي اللاويين (26: 41) نجد ضرورة اتضاع قلب الإسرائيليين غير المختون، وفي تثنية (10: 16) نجد موسى يتحدث إلى الشعب بأن يختتنوا غرلة قلوبهم، بينما في تثنية (30: 6) نجد

الفكر يتخذ صورة الوعد، بأن «يختن الرب إلهك قلبك... لكي تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك». هذه الأفكار تظهر بصورة أوضح في كتابات الأنبياء.

فإرميا يقول: «... انزعوا غرل قلوبكم يا رجال يهوذا» (إرميا 4: 4)، كما يتكلم إرميا – مجازًا – عن الأذان الغلفاء، بمعنى عدم مقدرتها على سماع كلمة الله وطاعته (6: 10)، وهو يهدد الإسرائيليين بالدينونة لأنهم نظير المصريين والأدوميين والموآبين والعمونيين، قد اختتنوا ولكنهم في حالة الغرلة، بمعنى أنهم على الرغم من كونهم يحملون علامة الختان في أجسادهم، إلا أنهم ينقصهم ختان القلب (9: 25، 26)، وهذا القول يعني أنه إن كان الختان بين الأمم هو مجرد علامة خارجية، فينبغي أن يكون له أعمق من ذلك بين الإسرائيليين، فإذا أتينا إلى سفر حزقيال، نجد أن الرب يشكو من أن رجال إسرائيل، قد أدخلوا غرباء إلى الهيكل، غير مختونين في قلوبهم، ولا مختونين في أجسادهم (44: 7). ومن الناموس والأنبياء، انتقل الختان بمفهومه الأخلاقي والروحي إلى العهد الجديد، حيث يتكرر وروده في رسائل بولس (رومية 2: 25– 29؛ 4: 11؛ أفسس 2: 11؛ فيلبي 3: 3؛ كولوسي 2: 11 – 13).

ولكي نفهم الجانب التعليمي في الختان، فإن حقيقتين تبرزان أمامنا: الأولى أن الختان كان فريضة قبل ولادة إسحق، والثانية أنه في الإعلان المرافق له، نجد الإشارة إلى الوعد الثاني، أي زيادة النسل. هل نقول بهذا إن الحقيقتين حينما نضمهما معًا، تشيران إلى أن الاختتان يرتبط إلى حد ما بزيادة النسل؟ ولسنا نقول إن زيادة النسل هو خطية في حد ذاته؛ لأن العهد القديم لا يشير إلى ذلك مطلقًا، ولكن لأن في زيادة النسل حصيلة أكبر من البشر.. من الطبيعة البشرية الدنسة التي تحتاج إلى التطهير والتأهيل، ولذلك أصبح الختان عند اليهود لازمًا للإنسان، ليس كما هو بين الأمم في سن التأهيل للدخول للامتيازات القبلية، بل منذ الطفولة في اليوم الثامن، فالطبيعة البشرية نجسة ومرفوضة من منبعها، والخطية تبعًا لذلك هي مشكلة جنس بأكمله، وليست مشكلة فرد فقط؛ لذلك أصبح التأكيد على طهارة الشعب ضروريًّا في العهد القديم، تأهيلًا لنوال الوعد. في ذلك الحين، كانت مواعيد الله غالبًا ما تُفهم على أنها تشير إلى الأشياء الوقتية الطبيعية، ولذلك فقد كان هناك الخطر من أن يعتبر التسلسل الطبيعي من إبراهيم، المؤهِّل للمواعيد ولنعمة الله، وهكذا أعطى الله للشعب فريضة الختان حتى يذكرهم بأن انتسابهم لإبراهيم لا يمكن أن يكون مؤهلًا كافيًا لقبولهم في دائرة الإسرائيليين الحقيقيين، فيجب أولًا إزالة كل نجاسة ودنس في الطبيعة.

إن الختان على هذا النحو يرمز إلى التبرير والتجديد مع التقديس (رومية 4: 9 – 12، كولوسي 2: 11 – 13).

إسحق:

أما حياة إسحق، فتكون الوجه المقابل لحياة إبراهيم، والعجيب أن هذا الوجه المقابل، يبرز من المشابهة بين الاثنين. إن تاريخ إبراهيم تبدو فيه الأصالة، وفي حياة إسحق، هناك تكرار لهذه الصورة الأصيلة في كل صفحة منها – في عقم زوجته.. في تعرضه للخطر في جيرار... في المعاملة التي لقيها من أبيمالك.. في الاختلاف بين شخصيتي ابنيه عيسو ويعقوب. في كل هذه نرى المشابهة بينه وبين إبراهيم، ويزعم فريق من النقاد أن إسحق هو مجرد حلقة، أو همزة وصل بين إسرائيل وأدوم، وأن صورة إبراهيم قد أحيطت بكل مظاهر الإكبار والإجلال، حتى لم يتبق بعد للكاتب ما يكتبه عن إسحق، فقام بتكرار بعض الصور السالفة، ولكن "دلمان" يحاول حل المشكلة بصورة أخرى، فهو يرى أن

هناك عناصر معينة في رحلة إبراهيم تحتفظ لنا بالعادات الأصيلة أكثر من غيرها، وأن الكاتب أراد إبراز هذه العادات في حياة إسحق، بتكرار أفعال واختبارات تميزت بها حياة إبراهيم..

ونرد على هذا بأن تشابه الأفعال والاختبارات، لا يرمز تمامًا إلى مشابهة في العادات وطرق المعيشة.. ولو كان الأمر مجرد اصطناع صور، فقد كان ممكنًا للكاتب أن يقرن اسم اسحق بنفس الأمكنة التي سكن فيها إبراهيم، وهذا ما لا نجده في الكتاب. ويرى "هنستنبرج" أن شخصية إسحق السلبية كانت شديدة التأثر بشخصية إبراهيم فيقول: «إن شخصية إبراهيم الرقيقة القوية، قد تركت طابعها القوي على شخصية إسحق الرقيقة، حتى إننا نراه يتبعه في كل شيء، حتى في الأمور موضع الملامة».. ولكن هذا يغفل مبدأ أنه في تاريخ الإعلان، لا يجب أن ننظر إلى الشخصية كالهدف الرئيسي، فالإعلان لا ينبع من الشخصية، بل على النقيض من ذلك، الشخصية هي التي تتحدد بمقتضيات الإعلان، فإن لم يكن هناك جديد في حياة إسحق، أو بعبارة أخرى، إن لم تكن هناك أصالة في قصة حياته، فذلك لأن الحاجة كانت إلى مثل هذه الشخصية للتعبير عن مبدأ إعلاني هام.

هذا المبدأ قد عبر عنه "دلتش" في قوله: «إن إسحق هو الشخصية الوسطى في الآباء الثلاثة ولهذا فإن حياته كانت ثانوية وسلبية أكثر منها إيجابية، ومنطق التاريخ يصور لنا هذا المبدأ. إن الثاني يأتي في المرتبة الأضعف بالنسبة للأول» وهو حقيقة مقررة في أحداث التاريخ بوجه عام، ويكفينا هنا أن نطبق هذا المبدأ على تاريخ الفداء، وعلى تاريخ الآباء كجانب مثالي منه: إن عمل الله الفدائي يمر في مراحل ثلاث: البدايات التي تتميز بالنشاط والخصب، فهي بدايات خلاقة، والمرحلة الوسطى وهي مرحلة تسليم، ومعاناة، لذلك فهي مرحلة سلبية في مظهرها، ثم المرحلة النهائية، التي تستعيد فيها طاقة التغيير الذاتي فعاليتها، وها هو إسحق مثل لنا هذه المرحلة الوسطى...

هذا المبدأ يظهر، ليس في نقص الأصالة فحسب، بل أيضًا بصورة إيجابية في موضوع تقديم إسحق ذبيحة. لقد تحدثنا عن هذا، ورأينا فيه إيمان إبراهيم، والآن نريد أن نبحث الدلالة الموضوعية فقط لهذا التصرف. نقول إن هناك أكثر من ناقد راح يفسر ما ورد في تكوين (٢٢)، على أنه رد على ما نادى به الأنبياء المتأخرون ضد عادة تقديم الذبائح البشرية، التي كانت لا تزال تظهر بين الحين والآخر، في تاريخ الأمة اليهودية، ولكنا لا نجد في القصة هنا أثرًا لهذا الهجوم العنيف على هذا الأمر، على أن أمر الله لإبراهيم بتقديم ابنه وحيده إسحق الذي يحبه ذبيحة له، يرينا أن الذبائح البشرية لم تكن مدانة، على الأقل في المبدأ.. وينبغي أن نكون حريصين في تناولنا بالنقد لهذه النقطة، لأنها تمتد إلى جذور الكفارة. إن رفض «اللاهوت الدموي» كبقية من بقايا العادات البربرية للديانات البدائية، هو في الأساس رفض لفكرة الكفارة.

والبعض الآخر نادى بأننا لا نجد في القصة احتجاجًا ضد الذبائح البشرية، بل ضد الأشكال التي سادت في الديانات الشرقية لعبادة الطبيعة، حيث الاعتقاد بين أصحابها، بأن الآلهة تخضع لنواميس الولادة والموت، ولذلك كان من اللائق بأتباعها أن يقضوا على أنفسهم في هذه الممارسات، حتى يلحقوا بآلهتهم ...

ولكننا لا نجد أثرًا لمثل هذه العقيدة أيضًا في سطور القصة. إن هذه العملية لا يقصد بها أن تلقي ضوءًا على طريقة الممارسة، بل على المبدأ الأساسي نفسه...

إن الذبيحة تحتل ركنًا هامًا في عمل الفداء، وحتى ذلك الحين، كان الفداء هو عمل قوة فوق طبيعية، وإننا لنجد هذا واضحًا كل الوضوح في حياة إبراهيم، ولذلك فقد كان من الطبيعي أن يحيط بالفداء في وقته، ستار من الغموض، فمع أن القوة الإلهية لازمة كل اللزوم لعمل الفداء، إلا أنها تغطي جانبًا واحدًا منه. إن الخطية هي تشويش في دائرة الأخلاق، فإن كانت عملية الفداء تستلزم القوة فوق الطبيعية من جانب الله، فهي تستلزم من جانب الإنسان الخضوع والآلام والكفارة، والطاعة، حتى يعود كل شيء إلى وضعه الطبيعي – كل الذبائح الكتابية لها دلالتها الواحدة: تقديم الحياة لله، سواء بالتكريس أو بالكفارة، فهذا لازم كل اللزوم للعودة إلى الحياة الدينية، فما يقدَّم من الإنسان إلى الله، لا ينبغي أن يعتبر ملكًا للإنسان يقدمه لإلهه، لأنه حتى ولو كان ملكه في صورة الرمز، إلا أنه في الحصيلة النهائية، هو تقديم الحياة له. وهذه، في المفهوم الأصيل، سواء في الكفارة أو في التكريس، ليست على الإطلاق تقديم حياة غريبة، إنها تقديم حياة المقدم نفسه.

أما المبدأ الثاني الذي يكمن وراء هذه الفكرة، فهو أن الإنسان في صلاته غير الطبيعية بالخطية، قد أصبح عاجزًا عن تقديم حياته في شخصه، ولا أهلية له لتقديمها. ومن هنا نشأ مبدأ البدلية أو النيابية: تقدم حياة بديلًا عن حياة...

هذان المبدآن، يمكن الآن أن نعرض لهما في إيجاز. أما البرهان على الأساس الكتابي، الذي يقومان عليه، فسوف نتركه لحين الحديث عن الذبائح في النظام الموسوي.. كل ما يلزمنا أن نشير إليه هنا هو ملاحظة كيف يظهر هذان المبدآن في القصة التي نحن بصددها. لقد طلب الله من إبراهيم أن يقدم له حياة، هي أعز شيء لديه، لأنها حياة ابنه، ثم في الوقت نفسه، أعلن الله أن تقديم حياة بديلًا عن حياة تجد قبولًا لدى الله، إذ أشار الملاك إلى الكبش الممسَك في الغاب بقرنيه – ليس أن تضحية الإنسان كإنسان، شيء مكروه عند الله، بل تضحية الحياة الملوثة الخاطئة، هي الأمر المكروه لدى الله، أما في ناموس موسى فإننا نرى هذه الحقيقة، في صورة رمزية واضحة، وهنا، في هذه القصة، تظهر الحقيقة في رمزية مبسطة ولكنها أكثر وضوحًا وأعمق واقعية.

وهكذا نجد، مع التأكيد على القدرة الإلهية الخلاقة الفائقة، التأكيد أيضًا على ضرورة الذبيحة، وليس من العسير علينا أن نجد نفس المبدأيْن أو العامليْن في تعاليم العهد الجديد؛ فبولس يتحدث عن كفارة المسيح، في كلمات مستقاة من هذه الحادثة (رومية 8: ٣٢)، والمكان الذي تمت فيه الحادثة على جبل المريا (تكوين 22: 2) يربط هذه الذبيحة مكانيًا بالذبائح التي كانت تقدم في الهيكل في أورشليم..

يعقوب:

والمبدأ الرئيسي في تاريخ يعقوب – إسرائيل – هو الحياة الاختبارية المتغيرة، مع تأكيد متجدد للعمل الإلهي الفعال. هذا ما ينبغي أن نضعه في الذاكرة، حتى يستقيم لنا فهم تاريخه. بين شخصيات الآباء الثلاث، نرى أن يعقوب هو أقل الثلاثة مثالية، فما أكثر الضعفات في حياته، والكتاب يسجل لنا ذلك، حتى ندرك أن النعمة ليست مكافأة عن عمل، أو مجازاة عن حياة، بل هي من فيض النعمة الإلهية مصدر كل ما هو نبيل، فمفتاح الإعلان هنا، النعمة تقهر الخطية، وتجدد الطبيعة البشرية.

وسنتناول العناصر الهامة في حياة يعقوب الواحدة بعد الأخرى.

أولًا – الاختيار:

ولإثبات هذا نقول قبل كل شيء، إن مبدأ الاختيار له مكان الصدارة، ليس في صورته العنصرية (racial) المتغيرة، بل في صورته الفردية الثابتة، وينبغي ألا نستغرب أن تظهر هذه الحقيقة، هنا، وليس قبل ذلك؛ فالاختيار هو مبدأ يدخل بصورة خاصية في تطبيق الفداء، لذلك كان يلزم أن يظهر في آخر فرد من الآباء الثلاثة.. إن المقصود من الاختيار، أن يُظهر طبيعة النعمة الفائض المجانية. أما بالنسبة للجانب الموضوعي لعمل الفداء، فهذا أمر لا يحتاج إلى تدليل، فمن الواضح الجلي أن الإنسان ليس له أدنى نصيب في إتمام الكفارة.. ولكن حالما يبدأ عمل الفداء في الدخول إلى دائرة اختبار الإنسان، فإن الجانب الملحوظ يختفي، بينما تظل حقيقة المبدأ قائمة لا تبطل ولا تنقص، فمن الواضح أن الإنسان في قبوله وتمثله لفوائد النعمة اختباريًا لتغيير حياته، يصبح إلى حد ما، العامل الحاسم في هذا، وقد يكون في إثبات هذا المبدأ بأي صورة، انتقاص من النعمة الإلهية ومن مجد الله، ولذلك فإننا نجد هنا إعلانًا صريحًا بأنه مبدأ ثابت إلى الأبد، وهو ما لم يستطع الفكر السيكولوجي أن يؤكده تمامًا.

وهذا أيضًا يفسر لنا، لماذا يأتي هذا التصريح، في مستهل حياة الشخص الثالث من الآباء، حتى قبل ولادة يعقوب وعيسو، لأنه من حياة هذين الرجلين، كما من حياة أي قديس، نستطيع أن نرى أن كل صلاح بشري، هو ثمر النعمة الإلهية، لأن يعقوب، بالمقارنة مع عيسو، قد أظهر بعض جوانب الضعف في أخلاقه، إلا أنه كان له من التقدير الروحي للوعد، أكثر جدًّا مما كان لأخيه، ولقد قام المبدأ في وقت لم تكن قد بدت فيه أية اعتبارات لتفضيل هذا أو ذلك، حتى لا يكون هناك أدنى مجال لسوء الفهم. وحتى على حساب تعريض السيادة الإلهية المطلقة لشبهة التعسف فقررت المسألة قبل ولادة الأخوين...

ولقد يراودنا الظن أن الاختيار بين يعقوب وعيسو، كانت له سابقة في حياة الآباء، حينما ولد اسحق بعد إسماعيل. صحيح أن الاختيار قد دخل كعنصر فعال في تلك الفرصة أيضًا، ولكن الأمر الذي ينبغي ملاحظته، أنه كانت هناك ظروف اقتضت تدخل القدرة الإلهية الفائقة لإعطاء نسل الموعد، ومجال المقارنة هنا هو بين امرأة شابة، لها المقدرة بحسب الطبيعة أن تنجب أطفالًا، وبين عجوز مماتة فات أوانها.

وكون سارة هي السيدة الحرة، بينما هاجر هي الأمة المستعبدة، يمكن أن يقف عقبة دون وضوح الجانب الأخلاقي من الاختيار، بينما في إظهار القدرة الإلهية المطلقة، لا وجود للتمييز بين حرة ومستعبدة، أما في حالة يعقوب وعيسو، فكل شيء قد ترتب بعناية إلهية حتى يمكن منذ البداية، استبعاد أي شبهة يمكن أن تلحق بالمفهوم الأخلاقي لسلطان الله المطلق، فالابنان وُلِدا من أم واحدة وفي مرة واحدة، لاستبعاد أي احتمال للتفضيل الطبيعي، أي تفضيل الأكبر عن الأصغر، فقد اختير الأصغر منذ البداية، فلا سبيل إذن، لتعليل هذا التمييز إلا أن نعود به إلى الاختيار الإلهي. أما القول، بأن الكبير يستعبد للصغير، في مرماه القريب، هو إشارة نبوية إلى استعباد الإسرائيليين للأدوميين، أما أن النبوة تشير إلى ما هو أبعد من هذا، فنجده في اقتباس بولس لهذه الحادثة لتأكيد مبدأ الاختيار الفردي (رومية 9: 11 – 13).

ومن الملاحظ أيضًا أن بولس هنا يضيف تفسيرًا للغاية المقصودة من إعلان هذا الهدف في مخطط الله، فالعبارة «قصْد الله حسب الاختيار» تفسرها الكلمات «ليس من الأعمال بل من الذي

يدعو»، وهذا معادل للقول: «ليس من الأعمال بل من النعمة». إن فكرة الدعوة عند بولس هي دليل النعمة الإلهية. والله يلفت انتباهنا إلى سلطانه المطلق في التمييز بين إنسان وإنسان، ليؤكد لنا الحق، بأن نعمته وحدها هي ينبوع كل البركات الروحية للإنسان، فالاختيار إذًا، ليس في المدلول الكتابي – مجرد قَدَرٍ يخبط خبط عشواء، بل هو يخدم هدفًا محددًا ومخططًا حكيمًا. وفي هذا المحال مختلف كل الاختلاف عن القدرية الوثنية، التي تعلو كسر مجهول حتى فوق الآلهة أنفسهم. هذه الملاحظات لا تصل بالطبع، إلى حل كل لغز الاختيار، فهناك أسس أخرى له، لا نستطيع أن نصل إلى جلاء أسرارها. ولكن يكفينا أن ندرك هذا السبب الواحد، وفي معرفته نعرف في نفس الوقت، أنه مهما كانت هناك أسباب أخرى، فإنها لا تصل إلى استحقاق ذاتي أخلاقي، من جانب من هم موضوع الاختيار الإلهي.

ثانيًا – حلم أو رؤيا بيت إيل:

والفرصة الثانية التي دخل فيها عنصر هام من الإعلان في حياة يعقوب، كانت الحلم أو الرؤيا التي رآها في بيت إيل (تكوين 28: 10 – 22)، فلقد كان يعقوب مرتحلًا بعيدًا عن أرض الموعد، في طريقه إلى أسرة تسودها الوثنية والروح العالية، وكان لديه الاستعداد للسير في ركابهم، ولذلك فقد لزم أن يتصل به الله اتصالًا شخصيًا، حتى يقع اختباريًا تحت تأثير المواعيد. أما أن الإعلان، قد اتخذ صورة حلم، فهو يدل، كما أشرنا سالفًا، إلى مستوى روحي منخفض من جانب يعقوب. أما الرؤيا في الحلم فتتلخص في صورة سلم منصوبة على الأرض، ورأسها يمس السماء وملائكة الله صاعدة ونازلة عليها، وفي أعلى السلم يقف الرب (يهوه) يعيد على أسماعه المواعيد السالفة، أما الملائكة فهم خدام الله الذين كُلفوا بمساندة يعقوب وهدايته ورعايته.

وفي هذه الرؤيا، نجد أن اسم «إلوهيم»، يبدو ذا دلالة خاصة في هذه المناسبة، لأنه بعد ذلك يتغير إلى «يهوه»، حيث الشركة الروحية الأكثر قربًا – والملائكة هنا تصعد، وكأنما تحمل حاجات وطلبات يعقوب، وتنزل وكأنما لتأتي إليه بنعمة الله وعطاياه. ويلاحظ "دلمان" دلالة قوية في صعود الملائكة، قبل نزولها: إن الملائكة كانت هناك على الأرض خادمة لحاجات يعقوب، تحيطه بالعناية، حتى قبل أن يدرك هو أنها هناك. هذه الرؤيا تتوافق مع حقيقة أنه في التغيير الداخلي الذي حدث في حياة يعقوب، لعبت الاختبارات الشخصية العديدة والتأديبات المختلفة دورًا هامًا، ولكن هذا كان جانبًا واحدًا من جوانب الرؤيا، فزيادة على كونها تأكيدًا جديدًا من جانب الله، لحفظ عبده في الأيام القادمة، فقد كانت تحمل دلالة سرية مقدسة على حضور يهوه الدائم معه، ولقد قال يعقوب في يقظته «حقًّا إن الله في هذا المكان وأنا لم أعلم، وأيضًا ما هذا إلا بيت الله، وهذا باب السماء».

هذه الكلمات لا تعني بالضرورة دهشته لحضور الله، في تلك الأرض الغريبة، كأنما كان يعقوب يعتقد بأن إلهه يرتبط بأرض كنعان فقط. ولقد رأينا أن الظاهرة التي ارتبطت بالأراضي المقدسة، هي ظاهرة التجليات الفدائية، أي ظاهرة تجلى الله بالارتباط بالفداء، وحينما أشرقت عليه هذه الرؤيا في أرض غريبة، تعجب في نفسه إن الله ما يزال مرتبطًا به، مرافقًا له في غربته. إنه هنا، في المنفى بعيدًا عن بيت أبيه، شأنه شأن إسماعيل، ولكنه لم يُطرد نظير إسماعيل خارج دائرة الموعد، دائرة الميراث المقدس. أما مركز الرؤيا، فهو حضور الرب معه حينما يذهب. ولقد أيد المسيح هذا المفهوم، حينما أعلن لنثنائيل: «من الآن ترون السماء مفتوحة، وملائكة الله يصعدون وينزلون على ابن الإنسان» (يوحنا 1: 51)، أي أنه في حياة المسيح وخدمته، قد وصلت الشركة مع الله– كما تمثلت في رؤيا يعقوب– إلى أسمى درجات تحقيقها..

أما النذر أو العهد الذي قطعه يعقوب على نفسه في ختام الرؤيا، فهو يربط بين العنصرين اللذين تتضمنهما الرؤيا، بطريقة تجعل الخدمة التي قامت بها الملائكة، تربطه بيهوه، كإلهه الشخصي، وغاية خدمته. وهذه هي المرة الوحيدة في تاريخ الآباء التي فيها نجد أحدهم ينذر نذرًا.

ثالثًا – الصراع في فنوئيل:

أما الحادثة الثالثة المميزة في تاريخ يعقوب، فهي الواردة في تكوين (32)، وهي تروي لنا مصارعة يعقوب مع شخص غريب في طريق عودته إلى أرض الموعد، وهي حادثة بالغة الغرابة، مما دفع بعض العصريين إلى اعتبارها مجرد أسطورة، مستندين على وجود نظيرها بين القبائل السامية، وأنها أدرجت بين الأساطير التي تضمنها تاريخ الآباء... ولقد حاول أولئك تفسير كل شيء يتعلق بالصورة حسب هواهم، فالإنسان الغريب الذي التقى بيعقوب وصارعه، هو الإله حامي حمى الأرض، الذي أغضبه دخول يعقوب إلى دائرته، أو ربما كانت هذه هي قصة صراع الإله الشمسي مع شيطان الشتاء، وقد أدخلت الصورة كلها ضمن قصة يعقوب بعد تطوير مناسب. ويعتقد البعض أن القصة وُضعت لتفسير سبب تقديس المكان في عصور لاحقة، لأن فيه صارع يعقوب الله وأرغمه على أن يباركه...

وفي كل هذه التفسيرات العصرية، نجد أن الصراع يفسَّر على أنه مجرد صراع جثماني، وأن يعقوب كان أكثر قوة وبأسًا من الشخص الذي صارعه. وهناك تفسير آخر يذهب إلى أقصى الجانب الآخر، فينادي بأن الصراع كان صراعًا روحيًّا داخليًّا وربما كان وهمًا. ولكن لا بد أنه كانت هناك صورة جسدية في مجال ذلك الصراع، حيث أن علامة مادية تركت أثرها في يعقوب. ومن الجانب الآخر لا يمكن أن يكون الصراع ماديًّا فقط، فالتعبيرات تشير إلى غير ذلك، وهي تختلف بالكلية عما يحيط به الوثنيون الأمميُّون قصصهم. أما السرية التي تحوطها، فهي خاصة بها ولا نجد لها نظيرة في الأساطير الوثنية. وفي اتساق مع طبيعة الإعلان في العصور الأولى، نجد أن الروحي والطبيعي لا بد وأن يسيرا جنبًا إلى جنب، فإلى جوار الصراع المادي – لا بد – كان هناك صراع داخلي في الروح، وهذان المظهران، سارا معًا منذ البداية إلى النهاية...

وهناك نظرية أخرى تقول إن الصراع الخارجي والجهاد الداخلي، عنصران متضاربان لم يحدثا في الوقت الواحد، بل أن الثاني قد أعقب الأول. أما الصراع الجسدي، فهو رمز لحياة يعقوب الأولى، بسطت أمامه صورها، بكل ما فيها من مطامع مادية وسلوك ملتو. أما يعقوب فقد ظل متمسكًا بعناده، وبرغم كل تأديب الله له، فإنه ظل على إصراره، فلم يستطع الله أن يجعله يستسلم، وأن مصارعته الخاطئة مع الله تصور لنا محاولاته الماكرة المخادعة للحصول على المواعيد، مما جلب عليه ليس عداوة عيسو فحسب، بل أيضًا عدم رضى الله عنه. واستمرت المرحلة الأولى من الصراع حتى طلوع الفجر، وانتهت بأن ضربه الرب على حق فخذه، ليضطره إلى تغيير طريقة حياته الماضية، وإشارة ورمزًا إلى لقائه مع عيسو وجيشه، وما قاساه من مذلة أمام أخيه، وكانت تلك هي النقطة الحاسمة في حياته، فبعد هذا لم يكن هناك صراع بالجسد... بالقوة الطبيعية، إذ لم تعد هناك قوة لدى يعقوب، فتحوَّل إلى صراع مع الله من نوع جديد: إلى صراع روحي.. إلى صراع في الصلاة: «لا أتركك إن لم تباركني»، وهنا رمز للمرحلة الثانية من هذا الاختبار، التي تشير إلى حياته الروحية بعد ذلك، وقد تطهرت بعمل النعمة الإلهية.

ولكن هذا التفسير على الرغم من طلاوته، لا يتفق مع سياق القصة، فالقصة ترينا أن خلع حُق فخذ يعقوب، لم يجعله يكف عن الصراع، بل دفعه إلى الاستماتة في صراعه، وعن طريق هذه الاستماتة البطولية، نال في نهاية الأمر البركة من الغريب.

فالمرحلة الأولى إذًا لا تستحق اللوم بل بالحري المدح، فالنقطة الأساسية في القصة هي أنه لم يدع عجزه الظاهر ينتصر عليه، وعلى ذلك لا يمكن أن يقال إنه لجأ إلى الصلاة، بعد أن خارت قواه، وهذا ما يؤكده تفسير هوشع الموحى به للحادثة (12: 4، 5).. «جاهد مع الله. جاهد مع الملاك وغلب. بكى واسترحمه». هنا لا نجد مرحلتين متضادتين لهما مدلولان روحيان متعارضان، بل مرحلة واحدة ذات صورة متناسقة مجيدة للبطولة الروحية والصراع مع الله، جديرة بالثناء من أولها إلى آخرها، والقصة كلها تصور لنا المجهود الجبار الذي بذله يعقوب في الجانب الطيب منه، حتى يكسب رضى الله، وبركة القدير.

وإننا لنجد صورة لهذا الصراع في العهد الجديد في قصة المرأة السورية الفينيقية، وصراعها مع المسيح حتى نالت البركة... على أننا لا ينبغي أن ننسى، أن القصة لا تشير إلى صراع من جانب واحد هو جانب يعقوب، بل ترينا بالأولى أن الغريب تصارع معه، بل وحق الذي بدأ المصارعة، فينبغي أن نضع في حسباننا عنصر عدم الرضى الإلهي، الذي كان على يعقوب أن يتغلب عليه، ذاكرين أن هذا دخل في دائرة التعامل معه منذ البداية إلى النهاية، وهذه الحقيقة شكلت الإطار الفكري لصلاة يعقوب، وجعلت منه مثالًا لنا في الصلاة، ليس بصورة عامة، بل بصورة مجددة، فهنا نرى الصلاة لأجل غفران الخطية، ولرفع عدم الرضى الإلهي، فالبركة التي تمناها يعقوب والتي حصل عليها، هي بركة الغفران والعودة إلى الشركة مع الله، ولقد تعلم يعقوب مما حدث، أن ميراث المواعيد لن يتم إلا على أساس مغفرة الخطية والضمير المطهَّر...

والتغيير الذي حدث في حياة يعقوب يظهر في تغيير اسمه من يعقوب إلى إسرائيل، فيعقوب يعني: «المتعقب، أو المغتصب»، وها هو يتغير إلى إسرائيل الذي يعني: «المصارع مع الله»، ومع ذلك فإننا نرى الاسمين يستخدمان جنبًا لجنب فيما بعد. ولم يكن الأمر هكذا في حالة إبراهيم، ولكن إبراهيم كان اسمًا جديدًا أُعطِي ليدل على تغيير في الدائرة الموضوعية، في الهدف الذي عينه الله، فلا نكسة فيه ولا قصور.. ولكن في التغيير الشخصي الباطني، لا نجد القديم ينتهي تمامًا، وكما كان في حياة يعقوب الجسدية المنحرفة عنصرًا من الروحانية، هكذا الآن أيضًا، جنبًا لجنب مع الحالة الروحية الناضجة، ما تزال توجد شوائب من الطبيعة العتيقة؛ ولذلك فإن عصا التأديب لم تنقطع من حياة يعقوب، مؤدبة ومهذبة ومقوِّمة، حتى شيخوخته.

الفصل السابع

الإعلان في عصر موسى

هذا الجانب من دراستنا يمكن أن نقسمه، لسهولة البحث، إلى الأقسام الثلاثة التالية:

أولًا: مكانة موسى من الإعلان في العهد القديم.

ثانيًا: صورة الإعلان في العصر الموسوي.

ثالثًا: مشتملات الإعلان الموسوي.

أولًا – مكانة موسى من الإعلان في العهد القديم:

إن معرفة ما قام به موسى في تطور الديانة في العهد القديم، تتوقف على وجهة النظر الفلسفية الأدبية النقدية، التي منها نتجه للدراسة، ولقد كان من العسير على مدرسة لها وزنها ألا تنتقص من مكانة موسى كرائد في مجال التقدم الديني، لأنهم وجدوا أنفسهم مقيدين بقواعد منطقهم، لإسناد الدور المنسوب إلى موسى، إلى أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد؛ لأنهم اعتقدوا أن الأنبياء، وليس موسى، هم الذين خلقوا أروع وأغلى وأبقى ما في ديانة العهد القديم، أي الوحدانية الأخلاقية، كما قالوا بأن موسى لم يكن موحدًا، ولم يكن له مفهوم عن الله بأنه كائن روحي. ولقد اعتبر أولئك النقاد كل النواميس والتشريعات الواردة في الأسفار الخمسة، بما فيها الوصايا العشر، أنها من وضع عصور متأخرة كثيرًا عن عصر موسى.

أما موسى، فلم يزد في عرفهم عن قائد وحَّد القبائل العبرانية لعبادة إله قَبَلي يدعى «يهوه». أما ذلك الإله فلم يعطه أي مفهوم لم يكن له من قبل. أما صلة هذا الإله الجديد بشعبه، فلم تبني على أسس أخلاقية، بل لم يكن لها أهداف أخلاقية.

من هذا نستطيع أن ندرك، لماذا كان من العسير على معتنقي هذه الآراء، أن يبرروا هذه المكانة الرفيعة التي لموسى في التقاليد الدينية لبني إسرائيل، حتى أن البعض حينما لم يجدوا مخرجًا لهم من الإقرار بفضله ذهبوا إلى القول بأن موسى شخصية خيالية غير تاريخية، شأنه شأن الآباء، ويقولون: ربما كانت هناك قبيلة تسمى باسم موسى، ولكن لم يكن هناك مطلقًا شخص بهذا الاسم، أما خروج بني إسرائيل من مصر (مصرايم) فيستبدلونه برحيل قبيلة موسى من مصرايم، وهي إحدى المناطق في شمال الجزيرة العربية.

ولكن غالبية النقاد المنتمين إلى مدرسة ولها وزن لا يوافقون على هذا التطرف، فهم يضعون حدًّا فاصلًا بين ما يعتبرونه نهاية العهد الأسطوري، وبداية العهد التاريخي في حياة موسى؛ ولذلك فإنهم لا يحتاجون إلى الإجابة على السؤال: كيف استطاع موسى أن يتصدر الزعامة الدينية بهذه الصورة التي له بحسب التقاليد؟ وإحدى الإجابات عن هذا السؤال، إنه استطاع بحنكته السياسية، أن يضع الأساس الذي بنى عليه الكيان الديني، ولكنه في هذه الحالة يكون قد بَنَي أفضل مما يعرف، وإذا كان لم يقصد إقامة بناء ديني جديد أفضل، فلا فضل له في كل ما نتج عن عمله... زيادة على هذا، فإن

القول بأن الصورة النهائية التي وصل إليها الشعب هي حصيلة نشاطه السياسي، قول يحتاج إلى برهان؛ فمنطق التاريخ يخبرنا أنه لم يحدث أن القيادة العسكرية الحكيمة، كان من نتيجتها رفع مستوى الشعب الأخلاقي، حتى استطاعوا أن يخلقوا لهم إلهًا في هذه الدرجة من السمو.

ولقد قيل أيضًا إن الانتصارات العظيمة التي حققها موسى باسم يهوه، قد عززت الشعور الشعبي بأنهم مدينون بالولاء التام ليهوه، الذي عن طريق عبده قد حقق لهم كل هذه الانتصارات. هذا الشعور بالولاء، أصبح القوة الرافعة التي استطاع بها قادتهم فيما بعد، أن يرفعوا من أخلاقيات الديانة الإسرائيلية. هذا يحل لنا المشكلة بالقول فقط وليس بالفعل؛ فكم من قبائل أخرى، أحاطت بإسرائيل وما كانت تنقصها الانتصارات، وما كان ينقصها الشعور بالولاء، ولكن لم ينتج عن ذلك أي سمو في الأخلاق. صحيح أن اختبارات الإسرائيليين كانت فريدة في نوعها، ويمكن أن ينجم عنها نتائج أعظم مما ينجم عن اختبارات الأمم الأخرى بفضل آلهتها، ولكن التمسك بهذه الحقيقة، لا بد أن يدفع إلى الاعتقاد بوجود عامل خارق للطبيعة يعمل لصالح إسرائيل. وهذا ما يحاول أولئك النقاد التنصل من الإقرار به. زد على ذلك، فإن الولاء في نور الأخلاق هو أمر عادي؛ فالولاء لإله معين بسبب ما حققه من انتصارات، لا يعني بالضرورة الوصول به إلى ديانة أرقى، ما لم يتصف ذلك الإله بصفات أخلاقية سامية. إن هذا قد يزيد من التزامات الإنسان، ولكنه لن يغير من طبيعة الالتزامات من لا أخلاقية إلى أخلاقية..

نفس النقد يمكن أن ينطبق على محاولة أخرى من جانب النقاد لحل هذه المشكلة.. فلقد قيل بأن موسى قد غرس بذرة الأخلاقيات في تربة ديانة إسرائيل، حينما دفعهم في اختيار حر، إلى اتخاذ يهوه إلهًا لهم، فإن يهوه وإسرائيل لم يكن أحدهما للآخر في البداية، وهكذا لم تكن الديانة التي أسسها موسى ديانة طبيعية، بل كانت ديانة اختيارية. ويمكن أن نرد على ذلك، بأن الاختيار الحر على هذا النحو، والذي ليس نتاج اعتبارات أخلاقية، لا قيمة له من وجهة النظر التاريخية الدينية. إن كل شيء يتوقف على الدوافع التي بني عليها الاختيار، فالاختيار الحر ليس ألوهية من بطنها يخرج الآلهة الأبرار، والبشر الأتقياء، على السواء. إنه ينقصه الخصب الروحي. إن أولئك الكتَّاب في اختيارهم لهذا التفسير، يُخفون خلف كل هذا دون وعي، اتجاههم البلاجيوسي في تعظيمهم لشأن الاختيار الحر، بل الأكثر من هذا أن أولئك الكتاب، لا يريدون الإقرار بأن الاختيار الحر، الذي يفترضونه لعهد موسى، قد خلق ديانة حرة فعلية في إسرائيل – البعض منهم يشكُّون في أن هناك عهد قد تم اختياريًا بين يهوه وإسرائيل في ذلك الوقت، وجميعهم بصفة عامة، يصرون على أن الشركة الدينية كلها كانت صلة ضرورة، فيها ارتبط يهوه بشعبه كما ارتبط شعبه به. وأخيرًا لا تنقصنا الأمثلة في تاريخ الديانة، حيث نجد جماعات أخرى، بدافع الاختيار الحر تختار لها آلهة جديدة، وتتخلى عن آلهة قديمة، ومع ذلك فلم ينجم عن ذلك في الأخلاقيات...

ثانيًا: تفرد موسى:

علينا الآن أن نبرهن على أنه منذ أقدم العصور، كان موسى يحتل مركزًا ممتازًا في وعي إسرائيل الديني، ويمكن أن نصل إلى ذلك، دون الدخول في متاهات النقد لأسفار موسى الخمسة، فيما يتعلق بكاتبها وتواريخ كتابتها، فمما لا شك فيه، أن موسى يبرز بغير منازع في الأسفار الخمسة، كالقائد العظيم لشعبه، وهذه الكتابات باعتراف النقاد أنفسهم، هي أقدم من أنبياء القرن الثامن ق.م. ولا بد أن القصص التي تداولها الناس قبل تدوينها، كانت أقدم من ذلك بكثير، وإننا نجد في نبوات موسى

وهوشع، وهما أقدم الأنبياء، أن موسى يشغل أرفع مكان؛ فيقول هوشع «بنبي أصعد الرب إسرائيل من مصر، وبنبي حفظ» (هوشع ١٢: ١٣). وعاموس مع إنه لم يذكر موسى بالاسم، إلا أنه مما لا شك فيه يشير إليه في حديثه عن الأسرة الكبيرة التي أُخرجت من أرض مصر: «اسمعوا هذا القول الذي تكلم به الرب عليكم يا بني إسرائيل، على كل القبيلة التي أصعدتها من أرض مصر قائلًا، إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض، لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم» (عاموس 3: 1، 2 – راجع أيضًا إشعياء 63: 11؛ إرميا 15: 1).

أما الدلالة الحقيقية لموسى حينما نضعه في إطار كشف الإعلان الإلهي، فإننا نستطيع أن نراه في أكثر من اتجاه: فمن الجانب الواحد، بنظرة شاملة للماضي، كان موسى الوسيلة التي أعطيت للآباء لإتمام المواعيد إتمامًا ومبدئيًا، على الأقل في صورتها الظاهرة. لقد أصبحت إسرائيل أمة عظيمة حقًا، ولم يكن ذلك لتزايد تعدادها فحسب، ولكن للتنظيم الذي قام به موسى، والذي مكنها من أن تكون أمة متماسكة... كما أن موسى أوصل شعبه إلى حدود أرض الميعاد.. أما بالنسبة للوعد الثالث الذي أشرنا إليه آنفًا، فلا بد من أن نعترف بأن موسى أسهم في تحقيقه بصورة سلبية؛ فقبل أن تصدر البركة عن إسرائيل إلى كافة الأم والشعوب، ينبغي أولًا أن يتضح ويتميز الفارق الكبير بين الديانة الحقيقية، وبين ديانات الأمم الوثنية المحيطة بهم، وقد تم هذا عن طريق الصراع بين إسرائيل ومصر، ذلك الصراع الذي أداره موسي. وسوف نرى فيما بعد، أن ذلك الصراع لم يكن محصورًا في الدائرة السياسية القومية، ولكنه نبع من مبادئ دينية أكثر عمقًا؛ ولذلك لا يمكن أن نفصل بين موسى وبين تحقيق الوعد الثالث ولو بصورة سلبية...

وحينما ننظر إلى الأمور في ضوء ما حدث فيما بعد، فإننا نجد موسى محتلاً مركزًا رفيعًا في التطور الديني للعهد القديم. إنه لا يحتل رأس القائمة في الأنبياء فحسب، ولكنه يتقدمهم ويفوقهم بصورة ساحقة، حتى أن سلطانه يمتد إلى الأجيال اللاحقة. إن الأنبياء اللاحقين لم يخلقوا شيئًا جديدًا، ولو أنهم تنبأوا بشيء جديد.. لقد وُضع موسى جنبًا لجنب مع الأنبياء (انظر تثنية ١٨:١٨ «... نبيًا... مثلك»). ومع ذلك فإن الأنبياء أنفسهم، يقرون بالمركز الفريد لموسى. إنهم لا يضعون عمله على قدم المساواة مع ما قاموا به، بل يرون في ما قام به من إنجازات، صورة لما سوف يتم للشعب في الأزمنة القادمة على يدي يهوه (راجع إشعياء 10: 26؛ 11: 11؛ إرميا 23: 5 – 7؛ ميخا 7: 15). وحسبما ورد في سفر العدد (12: 7) نجد أن موسى أقيم على كل بيت الله، ويتمشى مع هذه الحقيقة عن عظمة ما قام به موسى، ظهوره بصورة مميزة بين أبطال العهد القديم، حتى أنه يمكن أن يلقب بمخلِّص الشعب أو «فاديه» في تلك العصور، بل إن كل التعبيرات المستخدمة في العهد الجديد عن الفداء، يمكن أن نرجع بها إلى أوقات موسى، وإننا لنجد في عمله صلة وثيقة بين كلمات الإعلان وبين أعمال الفداء، بصورة لا نجدها إلا في حياة المسيح، كما أن أفعال موسي كانت معجزات وخوارق. هذه الصلة المثالية بين موسى والمسيح، نستطيع أن نلمسها في الوظائف الثلاث التي تعودنا على أن نميز بها عمل المسيح، «فالنبي» الوارد ذكره في تثنية (18: 15)، الذي يتمثل في المسيا، هو «مثل» موسى، وموسى قام بوظائف الكهنوت، على أساس العهد القديم، قبل إقامة كهنوت هارون (خروج 24: 4 – 8). والرب يسوع يشير إلى ذلك في حديثه عن العهد الجديد في وليمة العشاء (لوقا ٢٢: ٢٠). وموسى يتشفع في إسرائيل بعد خطية عبادة العجل الذهبي، مقدمًا ذاته بديلًا عن الشعب، لحمل عقاب الخطية (خروج ٣٢: ٣٠ – ٣٣). وموسى أمام «يهوه» كملك إسرائيل الوحيد، ما كان يتطاول أن يُدعى بهذا اللقب، ولكنه بعمله التشريعي، كان يمثل وظيفة المسيح الملكية..

وهذا ينعكس بصورة واضحة على موقف الشعب من موسى. موقفهم موقف الإيمان والثقة (خروج 14: ٣١؛ ١٩: ٩). أما المشابهة بين صلة الإسرائيليين بموسى وصلة المسيحيين بالمسيح، فقد ذكرها بولس الرسول في قوله: «إن آباءنا جميعهم كانوا تحت السحابة، وجميعهم اجتازوا في البحر وجميعهم اعتمدوا لموسى في السحابة وفي البحر» (1كورنثوس 10: 1 – 3). وكما إنه في المعمودية تتوطد العلاقة الوثيقة بين المؤمن، وبين المسيح، على أساس خلاص المسيح، هكذا أيضًا الانتصارات العظيمة التي صنعها الله بواسطة موسى، قد ربطت إسرائيل برباط الإيمان به، وكما أنه خلال خدمة المسيح، كان الإيمان أو عدمه هما العاملان الحاسمان في حياة من أحاطوا به، هكذا أيضًا خلال رحلة الشعب في البرية، كان الإيمان أو عدمه هو ما يقرر مصير الشعب.. (عبرانيين 3: 4).

ثانيًا – صورة الإعلان في عصر موسى:

وينبغي علينا هنا أن نفرق بين الإعلان الذي قُدم مباشرة عن طريق موسى من الجانب الواحد، وبين صور الإعلان الأخرى التي ظهرت في عهده، ولكن ليس عن طريقه المباشر..

ويتفق تمام الاتفاق مع الدور الذي قام به موسى، ذلك الوضوح والصفاء في العلاقة المباشرة بينه، وبين الله.. فليس من نبي نظيره كان له شرف المثول أمام الله ومخاطبته وجهًا لوجه، وفي هذا المجال، يبدو موسى وكأنه صورة سابقة للمسيح، وكما أن المسيح يعلن لنا الآب في رؤيا مستمرة له، وليس نتيجة لاتصالات متقطعة، هكذا موسى – بدرجة أدنى – يبدو قريبًا من الله، وفي كل أقواله وأفعاله كان ينطق بلسان الله أكثر من أي نبي آخر. أما التميز بين موسى من الجانب الواحد، ومريم وهارون من الجانب الآخر، فيتحدث عنه الأصحاح الثاني عشر من سفر العدد. هنا يلقب الله موسى «بعبدي موسى» ليس بمعنى العبد الوضيع، بل بالمعنى الرفيع، العبد الذي يبدو وكيلًا مؤتمنًا. إنه العبد الأمين على كل بيت الله، وهذا اللقب «عبدي»، قد أطلق فيما بعد على المسيح في نبوة إشعياء. ولقد كان موسى يقدر هذا الامتياز. (خروج ٣٣: ١٢).

ومن الأمور التي تدعو إلى التأمل أيضًا في صلة موسي بالله، انعكاس مجد الله عليه، بعد فترة الأربعين نهارًا والأربعين ليلة التي قضاها على الجبل (خروج 34: 29). ولكننا نجد أن بولس، مع إقراره بعظمة خدمة موسى، يؤكد أيضًا محدوديتها بالقياس إلى خدمته هو في تدبير العهد الجديد (2 كورنثوس 3). والأسفار الخمسة تؤكد أيضًا هذه الحقيقة، فحسب ما ورد في خروج (33: 17 – 23) لم يُسمح لموسى بأن يرى «وجه الله»، بل على حد التعبير الكتابي أن يرى، «وراءه» وهذا لا يتعارض مع ما جاء في الأصحاح الثاني عشر من سفر العدد عن موسى أنه: «شبه الرب يعاين» إذ أن هذا لا يعني أنه رأى وجهه. صحيح أيضًا أن القول ورد بأن الله كلم موسى «وجهًا لوجه» (خروج 33: 11)، ولكن الكلمة هنا تصويرية، بمعنى أنه خاطبه «فمًا لفم»، ولا تعني على الإطلاق أنه شاهد الله وجهًا لوجه – راجع (عدد ١٢: ٨) وقارن أيضًا ما جاء في خروج (34: 5) «فوقف عنده هناك ونادى باسم الرب». وأيضًا ما ورد في خروج (33: 18 – 19): «أرني مجدك، فقال أجيز كل جودتي قدامك. وأنادي باسم الرب قدامك».

أما في سفر الخروج (24: 10) حين صعد موسى وشيوخ إسرائيل مدارج الجبل بعد قطع العهد، «ليروا» إله إسرائيل، فإنهم لم يروا إلا «تحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف وكذات السماء في النقاوة» وهي نفس الفكرة التي وردت عن رؤية «وراء» الله في (خروج ٣٣: ٢٣).

أما صور الإعلان التي ترتبط بعمل موسى، دون أن يكون هو شخصيًّا الواسطة لتقديمها، فهي أربع صور: عمود السحاب والنار، وملاك يهوه، واسم يهوه، ووجه يهوه. هذه كلها تشترك معًا في التعبير عن دوام حضور الله، وهي تتميز في هذا المفهوم عن الظهورات الوقتية العابرة التي كانت من نصيب الآباء. أما دلالتها فيمكن أن ندركها إذا ما وضعناها ضمن الإطار الكبير لاتصال الله بالبشر بصورة عامة، فقبل السقوط كان هناك وجود دائم لله مع الإنسان في الفردوس، و بعد السقوط ظلت هناك بقية من ذلك، إلا أنها لم تكن في مثل الصورة الأولى الفائضة بالنعمة. لقد كان هناك العرش الإلهي محاطًا بالكاروبيم شرقي جنة الله بل إننا نرى الله يسير مع أخنوخ السابع من آدم، ولكن بعد الطوفان تغير كل هذا، حتى أنه يبدو وكأن الله قد سحب هذا الحضور المقدس إلى السماء. هذه كانت حالة غير عادية لسير الأمور، لأن القصد الإلهي الأسمى، هو أن يسكن الله مع شعبه.. حتى أن كل مراحل الإعلان تهدف إلى تحقيق هذه الغاية. إن الظهورات التي تمتع بها الآباء، يجب اعتبارها صورة باهتة لتحقيق هذا الأمر، ولكنه كان تحقيقًا جزئيًّا، لقد كان يحدث في أوقات خاطفة، ولبعض الأشخاص المختارين، كما أنه كان قاصرًا على اللحظات الحاسمة في تاريخهم، وكان يتم في إطار من الغموض والسرية، ولكن في عصر موسى تبدلت الحال تمامًا..

عمود السحاب والنار:

نقرأ عن عمود السحاب والنار في المواضع التالية: خروج (13: 21 – 22) حيث نجد بكل وضوح أن يهوه كان في هذه الظاهرة، وأن العمود لم يبرح من أمام الشعب، وبعد ذلك ينتقل إلى الخلف ليكون بينهم وبين مطارديهم من المصريين، قبل عبور البحر الأحمر (خروج 14: 19 – 20) وفي خروج (14: ٢٤)، نرى الله في هذا العمود يشرف على عسكر المصريين ويزعجهم.

أما في خروج (16: ١٠) فإننا نقرأ عن تذمر الشعب لشكهم في وجود الله معهم، فإذا بمجد الرب يظهر لهم في السحابة، وبعد ذلك نرى نفس ظاهرة حضور الله فيها فوق جبل سيناء عند إعطاء الناموس، حيث أنها كانت سحابة من «النار» أيضًا (خروج 19: 9؛ 16: 18)، وفي خروج (24: 16) حل مجد الرب في عمود السحاب على جبل سيناء، ويوصف بأنه «نار آكلة» (عدد ١٧). ثم موسى يدخل في وسط السحاب (عدد ١٨)، وفي خروج (33: 9) نلتقي بعمود السحاب أيضًا، حيث ينزل (من الجبل أو من السماء)، ويقف عند باب الخيمة التي أقامها موسى، فيرى جميع الشعب ذلك ويسجدون كل واحد في باب خيمته. (عدد ١٠). أما في خروج (34: 5) فنرى الرب ينزل من السماء في السحاب على جبل سيناء، ومن المرجح جدًّا أن «الشكينة» أو «سحابة المجد» في قدس الأقداس في الخيمة، كما في الهيكل، كانت استمرارًا لهذه الظاهرة، وسوف نعرض لهذه الحقيقة عند الحديث عن خيمة الاجتماع..

ملاك الرب:

نقرأ لأول مرة عن ملاك الرب (يهوه) في خروج (3: 2)، حيث يظهر لموسى في لهيب نار من وسط العليقة. أما كون ملاك يهوه هو الله، فإننا نعرفه من حديث الله مع موسي في العليقة. ثم يُذكر بعد ذلك في خروج (14: 19)، حيث كان سائرًا أمام عسكر إسرائيل، ثم انتقل مع عمود السحاب من أمامهم ووقف وراءهم، وفي خروج (23: 20 – 21) نجد الوعد بمرافقته للشعب «ها أنا مرسل ملاكًا أمام وجهك ليحفظك في الطريق، وليجيء بك إلى المكان الذي أعددته. احترز منه واسمع لصوته، ولا تتمرد عليه، لأنه لا يصفح عن ذنوبكم؛ لأن اسمي فيه». ومع أن الآية هنا لا تتحدث عن الملاك، بل

عن «ملاك»، إلا أن سياق الكلام يشير إلى أنه ليس ملاكًا عاديًا، ذلك الذي يتحدث عنه – وفي الترجمة السبعينية، ترد الكلمة «ملاكي»، مما يشير إلى أنها أصلًا كذلك في العبري، بل إن مهمة ذلك الملاك، تشير إلى عظمة قدره، فهو سيجيء بالشعب إلى كنعان. أما الخطية ضد هذا الملاك، فهي خطية ضد الله، وفي خروج (32: 34) نجد «ملاكي»، أما في خروج (33: 2) «ملاكًا»، وكان الأمر هنا يقتضي ذلك، فإن إرسال هذا الملاك، يبدو وكأن الله قد سحب وعده القديم، بأن يسير مع شعبه – خروج (٣٣: 3–5)، فإن إرسال «ملاك الرب»، كان معناه أن الرب نفسه يسير معهم، ولم يتغير هذا الأمر إلا بعد أن تضرع موسى للرب، فعاد الرب إلى الوعد القديم وقال: «وجهي يسير فأريحك» خروج (33: 14).

ويظهر أيضًا ملاك الرب في حادثة بلعام (سفر العدد ٢٢) حيث يبطل مؤامرة النبي ليلعن إسرائيل، وهذا يقدم لنا مثالًا عن عمله في هداية الشعب وحمايته (انظر سفر العدد 20: 16).

اسم «يهوه» ووجهه:

في معرض الحديث عن الملاك، يرد ذكر «اسم» يهوه، «ووجه» يهوه في موضعين. أما «الاسم» فإننا نلتقي به في خروج (٢٣: ٢١)، حيث نقرأ «لأن اسمي فيه» أي في الملاك، ولن يحتاج الأمر إلى إيضاح أكثر من هذا، حين تقول الآية إن الخطية التي تُرتكب ضد هذا الملاك لن تغتفر، لنرى مدى التطابق بين هذا «الملاك» وبين «الله».

أما «وجه الله»، فإننا نقرأ عنه في خروج (٣٣: 14) «وجهي يسير فيريحك» وكان معنى ذلك أن الله نفسه يسير معهم (راجع عدد ١٧) أما «الوجه»، فهو ترجمة للكلمة العبرية «بانيم» التي تعني حضور الله، كما أن «بانيم» و«الملاك» متطابقان ويجمع بينهما إشعياء في إشارته إلى رحلة البرية، حيث يقول: «في كل ضيقهم تضايق، وملاك حضرته خلصهم» (إشعياء 63: 9).

صورة أخرى من هذا القبيل ترد في سفر التثنية، وهي التطابق بين الاسم وبين مجد الله في القدس، فهناك في أكثر من شاهد، يرد القول إن يهوه قد وضع «اسمه» في القدس، والمكان الذي يضع الرب «اسمه» فيه هو مكان سكناه. (تثنية 12: 5 و11 و21؛ 14: 23 و 24؛ 16: 2 و 6 و 11؛ 26: 2). من الواضح جدًا، وخاصة من طريقة الكلام، أن المقصود بهذه الكلمة هنا، ليس الصورة الاستعارية الرمزية بل الحقيقية الفعلية، فليس هذا حديثًا مجازيًا يشير إلى أن القدس ملك لله، أو أن اسم الله العظيم هو في التعاليم التي يُنادَى بها هناك، أو في الصلوات التي تُرفع إلى السماء، بل أن الساكن في القدس هو على الدوام الله بنفسه.

مما سبق نستطيع أن نقول أنه بالإضافة إلى المعاني الثلاثة التي يشير إليها اسم الله في مفهوم ديني، هناك معنى رابع، وهو أن الاسم، ليس مجرد مفهوم في ذهن الإنسان، ولكنه موضوعي حقيقي، فهو يعادل «الله»، ومع ذلك هناك فارق بين «يهوه»، وبين «اسمه»؛ «فالاسم» هو الله في الإعلان. نفس التمييز ينطبق على «الشكينة» وملاك حضرته...

ثالثًا – محتويات الإعلان لموسى:

والآن نأتي إلى فحص محتويات الإعلان لموسى، وهو جزء معقد عسير؛ ولذلك ينبغي علينا منذ البداية، أن نضع نصب أنظارنا الأقسام الرئيسية فيه وهي:

1- الأساس الواقعي للتنظيم الموسوي في الخلاص من أرض مصر.

2- إبرام العهد مع إسرائيل، الذي به دخل التنظيم إلى دائرة التنفيذ.

3- الثيوقراطية، أو طبيعة ذلك التنظيم.

4- الوصايا العشر.

5- الناموس الطقسي وطبيعته الرمزية والمثالية، والخيوط الثلاثة التي يتكون فيها: الحلول الإلهي، والذبائح، والتطهير.

وسوف نتناول هذه البنود بالشرح الواحد بعد الآخر..

أولًا: الأساس الواقعي للتنظيم الموسوي في الفداء من أرض مصر:

والخروج من مصر هو الفداء في العهد القديم، وليست هذه طريقة استعارية في الكلام، ولكنها مبنية على الوحدة الداخلية للديانة في العهد القديم والعهد الجديد. ومع أن التعبير أو الشكل قد يتباين بين الاثنين، إلا أنه واحد في الأساس. إن نفس القصد الإلهي يتخلل الاثنين: إن كان ينبغي، كما ينادي البعض في أيامنا الحاضرة أن نرفض العهد القديم كشيء لا يسمو إلى مستوى الديانة المثالية، فإن الواحد يستطيع أن يتيقن بأن هذه انتفاضة ضد ديانة الكتاب المقدس بجملته. صحيح إنه قد تكون هناك بعض الملامح الغريبة التي يمكن أن تصبح تكئة للبعض يجدون فيها ما يؤيد أفكارهم ضد العهد القديم، ولكن أساس هذا العداء يكمن فيما هو أكثر عمقًا.. بالبحث الدقيق، نستطيع أن نرى أن أساس هذا العداء، هو فيما يشترك فيه العهد القديم مع العهد الجديد، وهو حقيقة الفداء. إن المادة التي خُتمت بخاتم الفداء في العهد القديم، قد تكون من الخزف، ولكن على الرغم من هذا، فإن الخاتم يحمل ملامح الناموس الأبدي، والحق السرمدي. ونحن نستطيع أن نلاحظ هنا مرة أخرى، كيف أن الإعلان عن طريق الكلام يرتبط بالحقائق. بل نقول أكثر من هذا، كيف أنه في أجزاء كثيرة، ينمحي الخط الفاصل بين الأعمال والكلمات.

هناك خلاف يستعصي على العلاج بين الشعور الديني الذي يدرك – بصورة واضحة أو غامضة– أنه قد نبت ويتغذى من تربة الحقائق، والشعور الذي حرر نفسه من الإيمان بواقعية الحقائق. هذا الخلاف ليس في الإيمان فقط، بل هو خلاف في الجو والمشاعر النفسية. إننا لنجد المؤمن في العهد القديم على الرغم من محدودياته، أكثر قربًا إلينا في هذا المجال من العصري الذي حاول تفسير الديانة المسيحية تفسيرًا روحانيًا أو مثاليًا. إن الصلة الوثيقة بين الحقائق وممارسة الحياة الدينية، تظهر بوضوح عند هذه النقطة التي وصلنا إليها؛ فالوصايا العشر تبدأ بإشارة من أعمق الإشارات إلى طريقة الله في خلاص شعبه من مصر. (خروج 20: 2)، وأول مرة أُعطِي فيها العهد، يسبقها كلام من أروع ما يكون يتسم بالعواطف الإلهية الحارة (خروج 19: 4)، بل إن المقدمة الطويلة التي يستهل بها سفر التثنية، لها نفس الصبغة ونفس النغمة الرقيقة، وحتى عصر إشعياء، نجده يطلب من الشعب أن يذكر بأن جذور ديانتهم تستمد وجودها مما عمله الرب معهم في الماضي السحيق – (إشعياء 51: 2).

فما هي المبادئ البارزة في خلاص الخروج، والتي أصبحت منهجًا لكل خلاص في المستقبل، والتي تربط كل الأمور، سابقها ولاحقها في وحدة واحدة لا تنفصم.

نعتقد أنها: الخلاص من العبودية، والخلاص من الخطية، وإظهار القوة الإلهية، وتقديم النعمة الملكية، وإعلاء اسم يهوه، والفصح.

الخلاص من العبودية الغريبة:

قبل كل شيء نقول إن الخلاص هنا، هو إنقاذ من مملكة فعلية حقيقية، للشر والخطية. فما ينادي به البعض من أن الخطية أمر فردي واختبار شخصي، لا سند له هنا، ولا يمكن أن يكون هناك شعب الله، ما لم يتحرر أولًا من قيود عالم، يقف في وجه الله، بل وضد أنفسهم في الحقيقة. إن قوة مصر هنا تقف ندًا مقاومًا، وحقيقة كبرى شأنها شأن حقيقة القوة الإلهية التي أنقذت الشعب من براثنها. وما كان يعاني منه العبرانيون، لم يكن مجرد سلطة سياسية بل العبودية القاسية. لقد كان المصريون يستغلونهم لمصالحهم الأنانية بدون أي اعتبار للإسرائيليين، وهكذا ارتبط مفهوم الفداء منذ ذلك الحين، بالعبودية القاسية لسلطة غريبة. وإننا لنجد أن ما ورد في يوحنا (8: 33 – 36) وكذلك ما ورد في رومية (8: 20 – 21)، يرجعان بنا إلى هذا المفهوم القديم..

زيادة على ذلك، فإن هذه القوة التي كانت تستعبدهم، اتصفت بالخبث الشديد، حتى يمكن أن تمثل فكر الخطية في العالم، ويمكن جزئيًا تفسير تقسي قلب فرعون بهذه الصورة، فلقد كان عناده دليلًا قويًا على حقيقة الطبيعة الداخلية لما يرمز إليه، وبطبيعة الحال لم يكن ذلك التقسي عملًا استبداديًا من جانب الله. بل كان عملًا قضائيًا عادلًا. لقد بدأ هذا الملك بتقسية قلبه، وعقابًا على ذلك دفعه الله في الطريق الذي اختاره، طريق القساوة. إن ناموس الكتاب عن الخطية، هو أن عقاب الخطية هو الاستسلام المطلق للخطية، وهذا الناموس لا ينطبق على العهد القديم وحده بل على العهد الجديد أيضًا. أما مدارها الأخلاقي، والبحث فيه، فليس هذا مجاله.

إن ملكوت الخطية الذي يمثله فرعون، كان ينطوي على العناصر البشرية للوثنية، والأرجح أن القصة لا تحصر الخطية في ذلك فقط، فهي ليست وفقًا على هذا المفهوم فقط. إن الخطية بكل المقاييس، هي أكثر من حصيلة التأثيرات البشرية التي تعود بها على ضحاياها. إن هناك خلفية شيطانية وراء الشخوص الإنسانية التي تتحرك على الشاشة، فلم يكن المصريون فقط في صراع مع شعب الله، لقد كانت هناك آلهة المصريين في مجال ذلك الصراع، ولقد كان للضربات التي حلت بالمصريين مغزاها. لقد كان المصريون يتعبدون لآلهة الطبيعة.. كل مظاهر الطبيعة الصالح منها والرديء، النافع والضار، ولهذا جعل الله الضربات تبدو وكأنها صادرة من هذه الآلهة لأذية العابدين، وهكذا أظهر الله سلطانه فوق كل ملكوت الشر، فهذا ما نلمسه من أكثر من شاهد... «أصنع أحكامًا بكل آلهة المصريين. أنا الرب» (خروج 12: 12). بل إن نفس القوى الشيطانية التي قاومت عمل الفداء الذي قام به المسيح، هي نفسها التي كانت لها اليد الطولى، في الوقوف في وجه برنامج فداء الشعب من مصر..

الخلاص من الخطية:

يكفي هذا عن الناحية الموضوعية في هذا المجال. هناك وجه آخر ذاتي اختباري. إن العبرانيين لم يخلصوا من العبودية الأجنبية فحسب، بل خلصوا أيضًا من الخطية الدفينة ومن الانحلال الروحي.

وهناك نظريتان عن حالة الشعب الدينية في تلك الحقبة. أما النظرية الأولى فهي أنهم فقدوا كل معرفة بالإله الحي الحقيقي، وانغمسوا في عبادة آلهة المصريين والممارسات الوثنية. هذا الرأي نادى به أولًا العالم اللاهوتي الإنجليزي جون سبنسر، من علماء القرن السابع عشر..

وترتبط بهذه النظرية فكرة غريبة عن أصل النواميس الطقسية التي فرضت على الشعب في عصر موسى. فلقد قيل إن الهدف من هذه الطقوس، كان محاولة التخلص تدريجيًا من عبادة الأوثان

التي كانت سائدة بين الشعب. فالله خوفًا من أن يدفع المنع الفجائي للعبادة المصرية، بالشعب إلى الردة، والانتكاس، احتمل ممارستهم لهذه الطقوس لفترة انتقالية.

أما الفكر الثاني، أو النظرية الثانية، فهي تذهب إلى أقصى الطرف الآخر، إنها تفترض أن الإسرائيليين، في أرض مصر، قد حفظوا أنفسهم من التدنس بأصنام مصر.

والنظريتان في تطرفهما مرفوضتان. فالديانة الحقيقية لم تكن قد انمحت بالكلية من إسرائيل. فقد كانت ما تزال لهم بقية باقية من معرفة أن يهوه هو إله آبائهم. فقد أرسل لهم موسى باسم إله آبائهم إبراهيم وإسحق ويعقوب. ولا بد أنهم كانوا يعرفون بأنهم من نسل سام، في أصلهم كما في تقاليدهم الدينية.

ومن الجانب الآخر لا نستطيع أن نخلع هذه الصورة الطيبة على الشعب ككل. فمن سفر يشوع (24: 14)، ومن حزقيال (23: 8، 19، 21) نعلم أن إسرائيل عبدوا آلهة غريبة في أرض مصر، وأصدق دليل على ذلك، تاريخ رحلاتهم في برية التيه، وارتدادهم عن الرب مرارًا. مما يدل على أن الشعب قد غادر أرض مصر، في حالة روحية متدهورة. ولربما كانت عبادتهم، للعجل الذهبي في البرية، وعبادة الشياطين المشار إليها في لاويين (17: 7)، يمكن تفسيرها على أنها من أصل مصري.

أما الناموس الطقسي – كما سنرى فيما بعد فلم يكن على الإطلاق نوعًا من التهدئة، أو الحل الوسط، لاتجاهات فاسدة من جانب الشعب. ومع ذلك لا ننكر وجود الاتجاهات الدينية الفاسدة، حتى إن خلاص الشعب لم يكن مجرد خلاص قومي خارجي، بل كانت له أبعاده الروحية.

وينبغي أن نذكر أنه في تاريخ شعب الله، كان الاستعباد الظاهري، ملازمًا لعدم الأمانة للرب، وعقابًا عليه. ومع ذلك لا ننكر أن استعباد الشعب، كانت له أسباب ثانوية من الاعتبارات السياسية والكراهية العنصرية، فالتطورات السياسية وحدها لا يمكن أن تكون أساسًا لأحداث التاريخ المقدس. فلم يكن المصريون إلا أداة لإتمام مقاصد الله، أما كون الله قد رتب مسبقًا هذه العبودية لقصد خاص، فواضح كل الوضوح مما أعلنه الله لإبراهيم عند قطع العهد معه (تكوين 15: 14).

إظهار القوة الإلـهية:

الأمر الثاني الذي نلاحظه، مرتبطًا بطريقة الخلاص، هو تأكيد، خلال الخطية كلها، على مقدرة يهوه في تنفيذها. وإننا لنرى، فوق كل شيء، قدرة الرب (يهوه)، في الطريقة التي أخرج بها الرب الشعب. هنا نرى مفتاح الترنيمة الواردة في (خروج 15)، والتي تقدم لنا تفسيرًا شعريًا حيًا للخروج من مصر، من وجهة النظر هذه. (الأعداد 6، 7، 11). وكما ذكرنا من قبل، هناك تجمع عجيب للمعجزات، في هذا الجزء من التاريخ.. فالضربات عشر؛ وهو عدد النهاية. وفلق المياه في البحر، هو قمة دراما الفداء. أما الأناشيد المقدسة التي تلت ذلك، فقد أولع أصحابها بتخليد أعمال الله في تلك الآونة، وبنوا على أساسها الرجاء في خلاص جديد مماثل في المستقبل، ولقد أصبح الخروج، مقترنًا بقدرة يهوه تراثًا دائمًا في تقاليد إسرائيل... منذ ذلك الوقت.

مع هذا التأكيد لقوة يهوه، لا غرابة أن نقول إن كل شيء قد ترتب في تاريخ الأمة، ليتخذ وضعه على هذا الأساس، فحينما أراد موسى أن يخلص الشعب، استنادًا على قوته الشخصية، كانت النتيجة فشله التام، وحينما قام بذلك العمل بعد فترة أربعين عامًا – استنادًا على قدرة الله، وإقرارًا بعجزه

الكامل، فإذا بالوعد الإلهي يأتيه: بأن الله سيضرب مصر بكل عجائبه (خروج 3: 20)، بل أنه يجعل جميع العجائب في يد موسى (4: 21)، ويشرع في فداء إسرائيل بيد ممدودة وبأحكام عظيمة (6: 6). أما تقسية قلب فرعون، في الوقت الذي تهدف فيه إلى إظهاره مثالًا بارزًا للشر، فإنها، باطلة عملية الخلاص، تهدف أيضًا إلى خلق مجال متسع لإعلان قوة الله المعجزية، وهذا نلمسه في هذه الكلمات: «ولكني أقسي قلب فرعون وأكثر آياتي وعجائبي في أرض مصر» (خروج 7: 3).

إن المهمة كلما زادت صعوبتها ومشقتها، كلما ظهرت قدرة الله الخارقة، بل إن كيان فرعون وكل طبيعته وسلوكه، تبدو وكأنما قد تشكلت خصيصًا لهذا الهدف، وإننا لنقرأ في القول الإلهي الوارد في (خروج 9: 16)، ما يثبت هذه الحقيقة، «ولكن لأجل هذا أقمتك لكي أريك قوتي ولكي يُخبَر باسمي في كل الأرض»، حتى الكلمات «لأجل هذا أقمتك»، ولو كان معناها «حفظتك ثابتًا على مسرح التاريخ وسط هذه الأحداث العاصفة، بينما لو كنت في ظروف عادية، لانتهيت منذ زمن طويل»، فإنها تؤيد الرأي الذي أشرنا إليه آنفًا، بل إن هذا المعنى يزداد تأكيدًا، لو تُرجمت العبارة بهذه الصيغة: «إني لهذا بعينه أقمتك (أو خلقتك)، لكي أُظهر فيك قوتي، ولكي يُنادَى باسمي في كل الأرض» (رومية 9: 17). وأخيرًا فإن المحاولة التي قام بها العرافون المصريون ضد موسى، وإخفاقهم أمام مقدرة الله، تشير إلى أن هناك قوة أعظم كانت تعمل.

إعلان النعمة المطلقة:

نقول أيضًا إن الخلاص من مصر، كان إعلاءً وإعلانًا لنعمة الله العظمى. لقد كان قضاء الله على المصريين بسبب وثنيتهم، أما بنو إسرائيل، فقد شملتهم النعمة الإلهية، على الرغم من تلونهم، إلى حد ما بدنس العبادة الوثنية مثل مضايقيهم. ولا تفسير نستطيع أن نفسر به هذا، إلا على أساس نعمة الله، وإننا لنسمع الله يقول: «إني أميز بين الإسرائيليين والمصريين» (خروج 8: 23؛ 11: 7). ويتفق مع هذا، ما تكرر وروده في الأسفار الخمسة، بأن أساس امتياز إسرائيل، يكمن في النعمة الإلهية المجانية وحدها، وليس في أي استحقاق من جانب الشعب (تثنية 7: 7؛ 9: 4 – 6). صحيح أنه كان هناك الآباء وكانت هناك المواعيد للآباء ومحبة الله منذ القديم، هذا يرجع بنا إلى الاختيار الحر، ولكنه لن يغير من طبيعة الاختيار؛ حيث أنه مبني على النعمة الإلهية لا سواها، فأي امتياز كان للآباء حتى يستحقوا محبة الله؟

هنا تبرز فكرة البنوة لأول مرة وهي تعود إلى النعمة المطلقة وليس لسواها (خروج 4: 22؛ تثنية 32: 6). فالبنوة هي وليدة النعمة من جانب الله، ووليدة عدم الاستحقاق من جانب إسرائيل، وأيضًا نلتقي بالفعل «عرف» – «إياكم قد عرفت» أي أحببت، وهو الفعل الذي نلتقي به بالنسبة لإبراهيم (خروج 2: 24، 25) ويتكرر الفعل «اختار» في سفر التثنية (7: 6، 7؛ 14: 2).

وأخيرا نجد كلمة «الفداء» تدخل في إطار الاستخدام الديني. أما الفداء، فهو أكثر عمقًا من الإنقاذ والخلاص، لأنه يعني استعادة المحبة لامتلاك شيء كانت تمتلكه سابقًا. ولا يوجد في العهد القديم أي إشارة تصل بهذا المفهوم، أي دفع الثمن الفدائي إلا في صورة مجازية في مواضع متفرقة (إشعياء 43: 3). أما المفهوم في الأسفار الخمسة عن الفداء، فهو إعادة امتلاك الشيء الذي كان في حوزتنا قديمًا، وإننا لنجد في الأصحاحات الأخيرة من إشعياء، حيث الخلفية هي الخلاص من السبي، نجد التعبير يتكرر وروده كثيرًا، أما الشواهد في الأسفار الخمسة فهي: (خروج 6: 6؛ 15: 13؛ تثنية 7: 8؛ 9: 26؛ 13: 5؛ 21: 8).

الاسم: يهوه (الرب)

يرتبط اسم الله «يهوه» بهذا الجانب من سلطان الله المطلق المعلن في الفداء، وهذه الصيغة هي صورة صوتية، فيها أُعطيت الحروف المتحركة في كلمة «أدوناي» للحروف الساكنة في هذا الاسم في العبرية. أما كتابة هذه الحروف الصوتية، فقد نجمت أصلًا عن إحجام اليهود بشدة عن النطق بهذا الاسم الأقدس احترامًا وتوقيرًا. ولأن كلمة «أدوناي» كانت تُنطق بديلًا عنها، لذلك إذ استلزم الأمر في القراءة وجود حروف صوتية، أضيفت هذه الحروف للكلمة لسهولة قراءة كلمة «أدوناى»، وحلت الكلمة البديلة محل الأولى. وقد درج المترجمون على ترجمة كلمة «أدوناى» البديلة، فظهرت كلمة «الرب»، بديلًا عن الاسم المقدس «يهوه»، ولو أن الترجمة الأميركية المنقحة، هي التي تنبهت لهذا الخطأ، وأعادت كلمة «يهوه» مرة أخرى..

في خروج (6: 3) نقرأ أن إعلان ذلك الاسم يختص بالعصر الموسوي ويتميز به، ولقد بدأ النقاد بافتراض أن كاتب تلك الفقرة، اعتبر أنها لم تكن معروفة من قبل، وعلى هذا الأساس قالوا إن هذه الفقرة تمثل الحد الفاصل بين ما أسموه بوثائق إلوهيم، وما أسموه بوثائق يهوه.

واعتراضًا على هذا الرأي نقول قبل كل شيء، إن موسى لا يمكن أن يكون قد أرسل إلى إخوته ليدعوهم إلى إله آبائهم الذي نسوه، وها هو يقدم لهم اسمًا جديدًا لذلك الإله، ثم هناك الحقيقة أن والدة موسى، كانت تحمل اسمًا مركبًا مع اسم يهوه هو يو – كابد، زد على هذا أن ما ورد في خروج (6: 3) لا يفترض عدم المعرفة السابقة بالاسم الكريم؛ فالعبارة هنا لا تعني سوى أن الآباء، لم تكن لهم بعد المعرفة العملية والاختبارية، لهذا الجانب من الطبيعة الإلهية، التي يدل عليها الاسم. وكلمة «تعرف» في المفهوم العبري، تختلف كل الاختلاف عن معناها في حياتنا العادية، أما القرينة في (6: 3)، فالأرجح أنها تشير إلى المعرفة العملية الاختبارية حيث أننا نقرأ في عددي (6، 7) «لذلك قل لبني إسرائيل أنا الرب، وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين وأنقذكم من عبوديتهم، وأخلصكم بذراع ممدودة وبأحكام عظيمة، وأتخذكم لى شعبًا، وأكون لكم إلهًا، فتعلمون أني أنا الرب إلهكم».

أي أنهم عن طريق الفداء، سوف يعلمون، ليس بأن هناك «يهوه»، بل ماذا يعني «يهوه» بالنسبة لهم، وأن «يهوه» هو إلههم، أو أن إلههم هو «يهوه».

ومن الطبيعي أن نقول إن افتراض وجود معرفة قبل موسى باسم «يهوه»، لا يحتم وجودها في العصور التي أشار إليها الكاتب في سفر التكوين، بناء على معرفته هو في عصره، أما كم عمر هذه المعرفة قبل الخروج، فهو أمر لا نستطيع أن نتكهن به، بل لا نستطيع أن ننفي الافتراض بأنه كان يرتبط بظروف أخرى، ولربما كان الاسم معروفًا في دوائر محدودة، وقد يكون له أصل أو اشتقاق آخر، غير ذلك الوارد في خروج (3)، وقد يكون مشتقًا من أصل غير عبري، والآراء تتضارب هنا وبعضها لا أساس له. وهناك من قالوا – أمثال فولتير وكومت، وشلر وغيرهم – بأنها من أصل مصري، ولكن هذا الرأي باطل من أساسه، لأن الخلاص من أرض مصر يتضمن صراعًا بين يهوه وبين آلهة المصريين...

وهناك من أمثال لاند، وكولنصو وآخرون ينادون، أن اسم يهوه ينتسب إلى القبائل السامية الشمالية، وأنه في مفهومهم، كان يعني إله السماء ومعطي الخصب، وكانت الممارسات السريانية الخليعة تقام إكرامًا له. كما يقولون هناك، أثرًا قديم فيه يرد اسم «ياو» (Iao) مرتبطًا بالإله دينوسيوس،

وعليه فإن يهوه يمكن أن يكون هو ديونسيوس الكنعاني، فقد ظنوا في البداية أن هذا الأثر موغل في القدم، مما يؤيد الزعم بأن «ياو» هو الأصل الذي استعار منه العبرانيون اسم «يهوه»، ولكن هذا الرأي سقط ولم يجد له سندًا، حينما اتضح أن تاريخ هذا الأثر يرجع إلى حقبة لاحقة، كان فيها اسم يهوه معروفًا من قبل بين العبرانيين، وأصبح الأرجح هو أن أولئك العابدين السوريين، قد استعاروا اسم إلههم أو معبودهم، من اسم يهوه، إله إسرائيل...

ولقد زعموا مؤخرًا أن الاسم قد اكُتشف في قوائم مصرية لأماكن كنعانية مثل «بيت ياه» و«بابياه»، كما أنه يوجد في اسم ملك لحماة كان يدعى «بابيدي» في النقوش الأشورية.

وهناك أتباع "ولهاوزن" الذين يزعمون أن يهوه كان إله القينيين، إحدى قبائل سيناء والتي كان ينتسب إليها حمو موسى، وأن هذا يفسر لنا أيضًا ارتباط اسم يهوه بجبل سيناء. هناك نظرية أخرى تربط بين يهوه وبين ياهو، أو ياه، التي وردت ضمن الأسماء الأشورية البابلية، والتي حوَّلها كهنة العبرانيين إلى يهوه، كاشتقاق من كلمة «هياه» (hayah) التي تعني «يكون»...

ومثل هذه الآراء من العقم، تلك المحاولات التي تتجه إلى تفسير الكلمة على أساس لغوي، من الطبيعة، فربطوا بينها وبين الفعل «هوى» أي «سقط» أي اندفع من علُ في سرعة فائقة. وأن هذا هو إله العاصفة، أو بمعنى أكثر بدائية، هو نيزك سقط من السماء. وهناك من يقول إنها من «هواء» العربية أي هبوب الريح، ويقول "ولهاوزن": «إن المشابهة اللغوية واضحة: «يركب السماء»». وأيضًا دخلت فكرة «السقوط» على النحو التالي: إن يهوه هو الذي يجعل الأشياء تسقط، فهو إله المطر وإله العاصفة، وهو ما يؤيده "روبرتسون سميث" و"ستاد" وغيرهما.

وهناك رأي أخير أقل ارتباطًا بالطبيعة، ذهب إليه "كيونين"، وهو أن يهوه معناه «الذي يجعل الأشياء تكون» أي الخالق، أو في مفهوم تاريخي: «الذي يجعل مواعيده تتم» أي يتممها.

كل هذه الآراء حول اسم يهوه، هي مجرد افتراضات، فمن الواضح أنه مهما كان المعنى الذي يستتر وراء هذا الاسم في العهد القديم، فإن المفهوم الأساسي لديانة إسرائيل، قد يثبت على أساس الإعلان الوارد في خروج (٣) فالله يقول لموسى، إن اسمه «أهيه الذي (أشير) أهيه»، ثم اختصر هذا الاسم إلى «أهيه»، ثم تحول من صيغة المتكلم إلى صيغة الغائب «يهوه». والحل يكمن في الصيغة الكاملة للاسم:

«أهيه الذي أهيه». ترى ماذا تعني؟ لقد تضاربت آراء المفسرين بصددها. هناك من يقرأ الجملة قراءة طردية فيقول بأنها تعني «أنا أكون ما أكون»، وهكذا يبني أولئك تفسيرهم على هذا الأساس. وهناك من يقرأ الجملة على صورة تحتملها العبرية، أي من الوسط جاعلًا الكلمة الأولى في النهاية، فتقرأ على هذا النحو «أنا، الكائن، حقًّا الكائن». وفي مجال ترجمة هذه الكلمات، فإن جملة أخرى مشابهة في بنائها تبرز أمامنا، وهي الواردة في خروج (33: 19)، إني «أتراءف على من أتراءف» وهنا نجد لزامًا علينا أن نقرأ العبارة الأولى: «أنا أكون ما أكون»، أما إذا قرأنا الكلمات: «على من أتراءف فإني حقًا أتراءف» فلا مناص من أن نقرأ الكلمات الواردة في خروج (3: 14) «أنا، الكائن، حقا الكائن».

ومع الاحتفاظ بكل ذلك في أذهاننا، دعنا نتجه إلى دراسة الحلول التي لدينا بإيجاز، وأولها أن الجملة تعبِّر عن غموض وعمق كنه الله «أنا أكون ما أكون.. وما «أنا هو» ينبغي أن يحاول أحد التطفل

لمعرفته أو البحث فيه، فكياني لا يمكن أن يُعبَّر عنه باسم»، ولكن هذا يناقض حقيقة أن كل أسماء الله الأخرى تعبر عن شيء ما في ذات الله، فلا محل إذًا لاسم يعبر عن «اللا اسم»، أو عن استحالة معرفته، فلقد كان لزامًا في تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الشعب، أن يعلن الله عن ذاته لشعبه بطريقة من الطرق، ليؤكد جانبًا من جوانب طبيعته يحتاج الشعب لمعرفتها.

الحل الثاني يرتبط بالقراءة من الوسط: «أنا، الكائن، حقًّا الكائن»، وأن الله هنا يؤكد حقيقة وجوده، وهو ما يمكن أن نسميه من الناحية الفلسفية، بوجهة النظر الأونتولوجية، أو المتعلقة بعلم الوجود، وهي قريبة مما يقوله رجل العلم من إن الله هو كائن مطلق (Pure Being). لكن هذه الفكرة أكثر تجريدًا من أن تصلح هنا؛ فهي لا تنطبق على حاجة الإسرائيليين في تلك الفترة؛ فلقد كانت لهم مشاكلهم التي لا تسمح لهم بالدخول في متاهات النظريات المتعلقة بكيفية وجود الله، ولقد أحس البعض من أتباع هذا الرأي بذلك، فحاولوا أن يستخرجوا صورة عملية – فيهوه هو الكائن لأسمى، لأنه يثبت وجوده بالعمل الحاسم، وهذا الرأي في لغتنا الحاضرة ليس غريبًا؛ فنحن نقول إن الشيء كائن فعلي، بمعنى أنه واقعي وحقيقي وفعال، ولكن من العسير إثبات أن هذا المفهوم، هو الذي كان سائدًا بين العبرانيين في تلك العصور السحيقة. إنها مجرد فكرة تجريدية لا نجد لها أثرًا في المصطلحات العبرية..

محاولة ثالثة لتفسير معني «أهيه الذي أهيه»، هي التي قام بها "روبرتسون سميث" حيث يوجه انتباهنا إلى ما ورد في خروج (3: 12) حيث يقول الله لموسى «إني أكون معك» ويعتبر عبارة «إني أكون» اختصارًا للجملة «إني أكون معك». هذا المفهوم الجديد يستلزم منا أن نقرأ الجملة من الوسط حسبما أسلفنا: «أنا، الذي سأكون معكم، يقينًا سأكون معكم». هناك اعتراضان على هذه القراءة: أولهما أنه يغير صيغة المفرد في توجيه الخطاب لموسى، إلى صيغة الجمع موجهًا الخطاب للشعب، وثانيهما أنه يفترض في هذه الصيغة، أن الجزء الهام في هذا المفهوم ما زال ناقصًا، فعبارة «معك» هي جوهر ومحور هذا الوعد، وهي لا توجد في «أهيه الذي أهيه».

على أن الرأي الذي لا يواجه من الاعتراضات ما تواجهه الآراء الأخرى، هو الرأي القديم الذي فيه تُقرأ الجملة قراءة طردية من بدايتها إلى نهايتها. إنها تعني أن الله هو وحده صاحب الأمر والاستقلال المطلق، وهو ما نسميه بالارتباط بالمفهوم الخلاصي: "سيادة الله المطلقة".

ومما يؤيد هذا الرأي هو الجملة المشابهة في التركيب، والتي وردت في خروج (33: 19)، حيث تؤكد القرينة سيادة الله المطلقة في إتاحة الفرصة لرؤيته، أكثر مما تؤكد أنه في وعده أن يتراءف؛ فإنه يقينًا سوف يكون كذلك، وعلى هذا الأساس فإن اسم يهوه يشير مبدئيًا إلى أنه في كل معاملات الله مع شعبه، هو صاحب الأمر النابع من ذاته، لا تؤثر فيه مؤثرات خارجية، وينبع من هذا فكر آخر يرتبط به تمام الارتباط، هو أن الله في كونه صاحب الأمر من ذاته والذي لا يتغير، فهو لا يعتريه أدنى تغيير بالمرة وعلى الأخص في علاقته مع شعبه، وبهذا المفهوم، يكون الاسم ملائمًا تمامًا للظروف التي أُعلن فيها؛ فيهوه الإله المطلق الذي يعمل دون أدنى قيد على حريته، هو الله الذي سيعينهم رغم عدم أهليتهم لذلك وعدم استحقاقهم، ورغم عجزهم عن مجابهة أعدائهم... وهذا السلطان الإلهي المطلق، هو أساس هذه الكلمات التي يتقدم بها لشعبه في خروج (6: 7) «وأتخذكم لي شعبًا وأكون لكم إلهًا، فتعلمون أني أنا الرب إلهكم».

«لكن هناك أيضًا عنصر الأمانة الذي يؤكده الله منذ البداية، والذي تظهره الكلمات الواردة في سفر الخروج (3: 15) «يهوه إله آبائكم إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي

إلى الأبد وهذا ذكري إلى دور فدور». وكما في خروج (6: 5، 6، 8) «تذكرت عهدي، لذلك قل لبني إسرائيل أنا الرب». وفي خروج (33: 19)، حيث يعلن الرب عن سيادته المطلقة لموسى، بالارتباط مع إعلان اسمه يهوه. وفي الأسفار التالية نجد أمانة الله ترتبط باسمه. (تثنية 7: 9؛ إشعياء 26: 4؛ هوشع 2: 20؛ ملاخي 3: 6).

الفصح:

وآخر سمة من السمات التي يتميز بها الفداء في الخروج، هي الصورة البدلية التي يتميز بها، وهذا ما يعنيه الفصح. إن النعمة على سموها وجلالها، لا يمكن أن تتم بدون كفارة، وعلى أساس هذا الحق، عَبَر الملاك المهلك عن بيوت الإسرائيليين. بل إن الاسم «بسخ» أي فصح مشتق من هذا العبور. والفعل أصلا يعني «يقفز» ثم «يتجاوزه قفزًا» ثم «ينجي»، والعبارتان الواردتان في خروج (12: 13، 27) يقدمان لنا التحليل اللغوي على هذا النحو (انظر أيضًا إشعياء 31: 5).

وكما في الحديث عن «يهوه»، هكذا اتجه النقاد إلى تفسيرات من الطبيعة، فهناك تفسير فلكي يقول، بأن الكلمة مشتقة من مرور الشمس في نقطة الاعتدال إلى مدار الحمل، فالفصح لا بد وأن يكون في الأصل عيد الاعتدال الربيعي، بل إن البعض يفسرون الاسم على أنه يرتبط بالرقص التقليدي في حفلات الربيع..

أما الدم الذي رشه العبرانيون على العتبة العليا والقائمتين، فلم يكن مجرد علامة يميز بها الملاك المهلك بين بيوت هؤلاء وأولئك، بل كان يحمل دلالة أعمق من هذه.. فإن فعاليته كانت في طبيعته الكفارية، وهذا ما يؤكده بوضوح ما ورد في خروج (12: 27) «هي ذبيحة فصح للرب، الذي عبر عن بيوت بني إسرائيل لما ضرب المصريين». (قارن أيضًا خروج 34: 25؛ عدد 9: 7 – 10؛ 1كورنثوس 5: 7). على الرغم من هذه الشواهد الواضحة، فلقد أنكر اللاهوتيون البروتستانت القدامى، جانب الذبيحة الكفارية في الفصح، ولعل هذا كان بسبب عقيدة الكاثوليك في ذبيحة القداس، فإنهم لكي يؤيدوا عقيدتهم رجعوا إلى الفصح، على اعتبار أنه الذبيحة الرمزية في العهد القديم لذبيحة القداس، ولكي يَحْرِمَهُم البروتستانت من هذا السند، ذهبوا إلى أقصى الطرف الآخر، فأنكروا أن الفصح كان ذبيحة.

والآن إذا كان الفصح ذبيحة، فإلى أي نوع من الذبائح ننسبه؟ صحيح أن له ملامحه المميزة الخاصة به، ولكننا نستطيع أن نضعه ضمن ذبائح السلامة. وعلى الرغم من وجود العنصر الكفاري فيه، فإننا لا يمكن أن ندرجه ضمن ذبائح الخطية، ذلك لأنه في ذبائح الخطية، ما كان ممكنًا لمقدمها أن يأكل منها شيئًا، بينما كان الأكل من الفصح أمرًا ملزمًا، أما الفكرة البارزة في كل ذبيحة سلامة، فقد كان ارتباطها بعهد الشركة مع الله، فقد كانت الوليمة تعبيرًا عن الفرح والبركة والسلام، ولكن لأن تلك الوليمة كانت تأتي بعد الذبيحة مباشرة، فلا بد أنه كان فيها ما يذكر بأن ذلك يستند على استحقاقات الكفارة السالفة، وأنه من الخطأ أن نظن أن في ذبيحة الخطية وحدها توجد الكفارة، فحينما يوجد ذبح واستخدام للدم فهناك كفارة، وهذان الأمران موجودان في الفصح. ولكن هناك عنصر آخر، هو عنصر التطهير، وإننا نجده في رمز رش الدم بباقة الزوفا، والزوفا في كافة مراسيم الناموس الطقسي، تستخدم في التطهير.

ويختلف الفصح عن ذبائح السلامة العادية في النقاط الآتية:

أنه احتفظ بالخلفية التاريخية، فقد كانوا يأكلونه على أعشاب مُرَّة؛ لتذكر الشعب على الدوام بمرارة العبودية التي قاساها بنو إسرائيل في أرض مصر، علاوة على هذا، كان الفصح عيدًا قوميًّا، بينما كانت ذبائح السلامة ذات صبغة شخصية. على ذلك فقد كان يمارَس على مستوى العائلة كلها لا على مستوى فردي، لم يكن شيء من اللحم يخرج خارج نطاق البيت، فإن كان اللحم أكثر من أن تستهلكه أسرة واحدة، فلتنضم إليها أسرة أخرى. وكان يجب ألا يُكسر عظم منه، لأجل هذا كان الحمل يُشوَى على النار ولايُطبخ في الماء. كل هذه الارتباطات بحياة إسرائيل القومية، تفسر لنا لماذا لم يفرض الفصح، حتى أوشك أن يتم تنظيم إسرائيل كأمة. إن الختان يبدأ من إبراهيم، أما الفصح فبدايته من موسى.

ولقد حاول النقاد العصريون إنكار العنصر التاريخي التذكاري في الفصح بصورة عامة، فقالوا إن ارتباطه بالخروج جاء لاحقًا لتاريخ الخروج، أما منشأه، شأن كل الأعياد الأخرى، فقد كان عيد الطبيعة له معناه في البيئة البدوية أو الزراعية. ويزعم "ولهاوزن" "وروبرتسون سميث" وآخرون، أن الفصح كان في الأصل عيد ذبيحة الأبكار، وذبح الأبكار هذا، كان ضريبة تقدم للآلهة، ولكن "روبرتسون سميث" يرى استبعاد فكرة دفع الضريبة، من ديانة إسرائيل البدائية. إنه يفسر تقديم الأبكار، على أساس نجاسة ولادة البكر، ولكن هناك بعض النقاد الذين لا يؤيدون الربط بين هذا الطقس وبين تقدمة الأبكار للآلهة. إننا لنجد بنزنجر (Benzinger) يعتبر الفصح طقسًا دمويًا قديمًا، يمارسه الشعب وقت الأوبئة وساعة الأخطار، وقاية لهم من المهلك.. وهذا قريب من قصة الخروج ولو في إطاره العام.

ولا حاجة بنا إلى أن نربك نفوسنا بهذه النظريات المتباينة، فهي لا تهو على الإطلاق المفهوم الكتابي عن الفصح.

وقد يكون الفصح شأنه شأن الختان، قد مُورس بين العبرانيين من قبل ولكنه بلا شك، أصبح له مفهوم جديد. أما أن بني إسرائيل كانت العادة بأن يمارسوا عيدًا خاصًّا بهم في الربيع، فواضح من طلبهم ذلك من فرعون (خروج 8: 1، 27). ولعل هذا كان عيد ذبح الأبكار، أما من جهة نظرية الطقس الدموي القديم، فلعل الله قد أدمج ذلك في عيد الفصح.

ثانيًا – العهد بين يهوه وإسرائيل (Berith):

أما قطع العهد بين يهوه وإسرائيل، فهو الموضوع الثاني الذي سنتجه إلى دراسته في إطار الإعلان الموسوي. هذه الحادثة البارزة وردت في خروج (24). لكن ينبغي علينا أن نعد أنفسنا لدراستها بدراسة خروج (19) حيث نلاحظ أن العهد وهو يظهر هنا لأول مرة له جانبان، ولو أن هذا ليس السبب الذي من أجله سُمِّيَ «بالعهد»، أما السبب فيكمن في عملية الإقرار أو التثبيت، أما النظام الذي اتبع فيه، فيبرز فيه الاهتمام بتأكيد قبول الشعب له طوعًا. صحيح أن الجانب البادئ بالعهد هو الله نفسه، ولا وجود هناك لتبادل للرأي بين الله والإنسان في صياغة العهد ومحتوياته، فهو عهد من جانب الله تمامًا، وهذا واضح من سياق القصة، ومع ذلك فالعهد الإلهي، يوضع أمام الشعب ليقره (خروج 19:5، 8؛ 3:24).

هذا التأكيد على قبول الشعب للعهد طواعية، هو الذي دفع بالنقاد إلى إنكار تاريخية الحادث؛ فهم يقولون إنه قبل عهود الأنبياء، لم يكن في ديانة إسرائيل هذه الطبيعة الطوعية، فإن كانت الصورة التي أمامنا تحمل هذا الطابع، معنى ذلك أن هذا الجزء من القصة، يرجع إلى عصور الأنبياء وليس قبل ذلك: فالأنبياء هم أول من نادوا بأن يهوه وإسرائيل مرتبطان بعلاقة أدبية حرة. لكن حتى أقدم أولئك الأنبياء، لا يقول بأن ديانة إسرائيل تستند على عهد. وسفر التثنية، هو أول سفر تظهر فيه صورة ذلك العهد، وهو يرجع في تاريخ كتابته (حسب رأي النقاد)، إلى النصف الأخير من القرن السابع ق.م. أما ظهوره بغتة هناك على هذا النحو فسببه، على ما يزعمون، هو ما ورد في ٢ملوك (٢٢)، حيث يقطع الشعب عهدًا على نفسه بحفظ الفرائض التي وردت في سفر التثنية. ولكي يكون هناك تأثير أقوى على الشعب، رأوا أن من الأفضل إسناد سفر الشريعة، الذي قالوا إنهم اكتشفوه وقتئذ إلى موسى، ولكي يربطوا الشعب بالعهد، اقتضى الأمر أن يرجعوا بهذه الممارسات إلى زمن موسى، وأن كل ما كان مطلوبًا من الشعب حينذاك، هو إعادة تأكيد ذلك العهد الذي قبلوه منذ عصر موسى. بذلك – حسب زعم هؤلاء النقاد – دخلت فكرة العهد إلى الصورة التاريخية لديانة العهد القديم، ومن ثم دخلت – كما يزعمون – إلى كل الوثائق القديمة التي لم تكن فيها. يبدو ضعف هذا الرأي في نقطتين، الأولى منهما هي أن أصحابه يعلقون أهمية كبرى على وجود أو عدم وجود كلمة العهد، ليحددوا طبيعة ديانة العهد القديم. إن كلمة العهد في ذاتها لا تحدد كونه من جانب واحد أو من جانبين، أو أنه كان طوعًا أو قسرًا، ولا تصلح أن تكون دليلًا على الطبيعة الداخلية للديانة نفسها. إن الديانة قد يرتبط بها عهد، دون أن يدخل فيها إلا القليل جدًا من الاختيار الحر المتبادل. عند هذه النقطة النقاد يظن أن العهد كلمة مرادفة للاتفاق أو المعاهدة. كما أن القصة الواردة في ٢ملوك (22) لا توضح لنا أصل فكرة ديانة العهد، كما يدعي النقاد، فما نقرأه في هذا الأصحاح ليس عهدًا بين الرب وبين الشعب، بل بين الملك وبين الشعب في محضر يهوه...

أما عن الإجراءات الواردة في خروج (24) فإننا نلاحظ أنها تتكون من العنصريْن الذيْن رأيناهما في مزاولة الفصح، وفي الحقيقة يمكن أن نقول إن الفصح كان مقدمة لقطع العهد في سيناء؛ فهناك أولًا التطهير أو الذبيحة الكفارية، ثم تأتي الوليمة القائمة على الذبيحة. إننا نجد هاتين الصورتين متحدتين هنا أيضًا، أما كون الوليمة على الجبل، تمثل غاية العهد واكتماله، فهذا نستنتجه من حقيقة أن القصة تبدأ بالوصية المتعلقة بذلك، ولو أنها لن تنفذ حتى تتم كل الأمور المتوسطة المرتبطة بها.

على أنه في الفصل بين الوصية وبين تنفيذها، بتلك الأعداد السبعة، قد أعطى النقاد فكرة بأن هناك قصتين مختلفتين للعهد منسوجتان معًا، الأولى تقوم على ممارسة الوليمة مع الرب على الجبل (خروج 24: ١، ٢، ٩– ١١)، والثانية تقوم على الذبائح (الأعداد ٣ – ٨). هذا الفصل بينهما مستحيل، فالذبائح هنا هي ذبائح سلامة، وذبيحة السلامة لا تكمل إلا بوليمة. ومن الجانب الآخر، فالوليمة التي ذكرت تفاصيلها في الأعداد (9 – 11) هي وليمة ذبيحة، لا يمكن أن تستكمل مفهومها إلا بالحديث السابق عن الذبيحة.

نقول أيضًا إن الذبيحة تتضمن عنصر الكفارة البدلية، فلقد كان هذا لازمًا بصورة جوهرية لقطع العهد. وكل من يدخل في العهد، كان عليه أن يطهر نفسه أولًا بالذبيحة أو بطريقة أخرى، وإننا لنجد قبل إعطاء الوصايا العشر، الأمر الإلهي للشعب بأن يتقدموا ويغسلوا ثيابهم، وعلى الأخص الكهنة. (خروج ١٩: ١٠، ٢٢)، ومع ذلك فهذا الافتراض، الذي يبدو طبيعيًا في حد ذاته، ونقصد به

افتراض الكفارة، قد رفضه الكتاب العصريون، مفضلين عليه نظرية جديدة عن مدلول الدم في الذبيحة ... فهم يقولون إن الدم ليست وظيفته التكفير، بل له فعاليته في الاتحاد السري، فالجانبان يتحدان معًا في اشتراكهما في دم تلك الحياة. هذا الرأي في ذاته يقدم لنا صورة مناسبة في هذا المجال الذي نحن بصدده، حيث نرى في العهد اتحاد الحياة بين يهوه وبين إسرائيل وعلى الرغم من أن الفكرة جذابة، فإننا لا نكاد نجد لها سندًا في العهد القديم، بخصوص مفهوم العهد. إن العهد لا يقع في دائرة الحياة الصوفية، إنه يختص بدائرة اليقين الواعي، وعلاوة على ذلك فإن قسمة الدم إلى نصفين، واستخدام كل نصف بصورة منفصلة، لا يؤيد هذه النظرية، من حيث أنه على أساسها، كان من المناسب أن يجمع، بين تقديم الدم ليهوه على المذبح (عدد 6) ورشه على الشعب (عدد ٨) بصورة أقوى. أما النظرية الطبيعية التي نستخلصها من ذلك، فهي أنه قبل أن يعمل الدم عمله بالنسبة للشعب، عليه أن يقوم بعمله بالنسبة ليهوه، ولم يكن هذا ممكنًا بغير الكفارة اللازمة...

أما السفر الذي دوَّنه موسى فيما يختص بالعهد، فهو يتضمن كل أقوال يهوه كما جاء في (عدد ٣)، «جميع أقوال الرب وجميع الأحكام»، والبعض يقول إن الأقوال هي الوصايا العشر، وأن الأحكام هي كل ما يأتي بعد ذلك حتى نهاية الأصحاح (33). هذا قد يكون تفسيرًا صحيحًا، ولو أنه يمكن أن يعترض عليه بأن الوصايا العشر قد قدمت للشعب بلسان يهوه نفسه، ويؤيد هذا الرأي صعوبة فهم «الأقوال» في خروج (20: 22 – 26) إذ أنها لم تكن جزءًا من الوصايا العشر.

واضح أن العهد كان يرتبط بإسرائيل ككل، فهذا ما نلمسه في الدعوة التي قدمت إلى شيوخ الشعب، أو ممثلي الشعب للصعود (عدد ١)، وأيضًا في الأحجار الاثني عشر التي بني بها المذبح (عدد 4). والتي كان كل حجر منها يشير إلى سبط من الأسباط الاثني عشر...

وأخيرا فإن اللقاء مع يهوه في ختام تلك المناسبة، ينبغي أن يُفهم على أساس الصلة الجديدة التي نشأت. إن عبارة: «إله إسرائيل» لها مدلولها العظيم هنا، فعن طريق العهد، أصبح يهوه إلهًا لإسرائيل بهذا المفهوم الجديد القوي، والرؤيا التي تذكرها القصة، ليست رؤيا عادية تعليمية، إنها إتمام للاقتراب السري والاتحاد العجيب، بين الشعب وبين الرب. أما التباين بين هذه الرؤيا، وبين الرؤى الأخرى العادية عن الله، فإننا نلمسه في الكلمات: «ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بني إسرائيل». لقد كانت رؤية الله أمرًا رهيبًا بل مميتًا... أما من خلال العهد، فقد تغير الحال، وقد التقينا بنفس الصورة في تاريخ يعقوب. (تكوين ٣٢: ٣٠)، ويتضح من خروج (24: 10) أن الرؤية كانت لها حدودها.

ثالثًا – الثيوقراطية أو تنظيم إسرائيل:

نأتي الآن إلى تنظيم إسرائيل نتيجة للعهد، وهذا يشار إليه عادة بكلمة «الثيوقراطية»، وهي كلمة غير موجودة في الكتاب، ولو أنها تقدم لنا المفهوم الكتابي عن تنظيم إسرائيل... ولعل أول من استخدم هذا الاسم هو المؤرخ اليهودي يوسيفوس، فهو يلاحظ أن من بين حكومات الأمم، هناك من يسير على النظام الديموقراطي، وهناك من يتبع النظام الملكي، ولكن الله اختار لإسرائيل النظام الثيوقراطي. مما لا شك فيه أن يوسيفوس يجد في هذا امتيازًا فريدًا، هذا صحيح لو قارنا هذه الصورة بصور الحكومات في ذلك العصر، ولكنه ليس صحيحًا تمامًا لو قمنا بمقارنتها بالقبائل السامية الأخرى. إن المبدأ الثيوقراطي، أي المبدأ الذي تكون فيه الألوهية هي القوة العليا والسلطان الأعظم، في الحياة القومية، يبدو أنه لم يكن شيئًا نادرًا بين تلك الشعوب السامية، ونحن نستطيع أن نستنتج ذلك، إذا لاحظنا أن كلمة «ملك»، هي أكثر الأسماء السامية التي تطلق على «الله»، ولكن بينما كان ذلك مجرد اعتقاد

عند تلك الشعوب، فإنه عند إسرائيل كان حقيقة واقعة لا ريب فيها. إن النواميس التي كانت تنظم الحياة في إسرائيل، لم تكن تحمل فقط طابع الموافقة الإلهية بالمعنى العام، أي أن كل النواميس والنظم مستمدة من إعلان الله العام عن طريق الضمير، ولكنها كانت تحمل مفهومًا خاصًّا، هو أن يهوه نفسه هو الذي أعلن الناموس بصورة مباشرة، أو بعبارة أخرى، أن الله شخصيًّا الملك الفعلي لهم، وأنه كثيرًا ما يقوم بهذا العمل بصورة خارقة للطبيعة. هذه الحقيقة رسخت تمامًا في ضمير قادة إسرائيل، حتى أنه في عصر جدعون وصموئيل، ساد اليقين بأنه ليس مسموحًا لهم بإقامة ملك أرضي. هذا الاتحاد بين القيادة الدينية والملكية القومية، في الشخص الواحد وهو الله، جعل من حياة إسرائيل المدنية والدينية، وحدة واحدة لا تنفصم عراها. لو كان هذا الاتحاد كائنًا في شخصية أخرى غير الله، لأمكن أن يكون هناك انفصال بين هاتيْن الدائرتين. أما الصلة بالله، فهي وحدة لا تتجزأ، فلا يمكن أن يكون هناك انفصام بينهما. من هنا نرى سبب إدانة الأنبياء للساسة، ليس الأردياء منهم فقط، بل الساسة بوجه عام، ذلك لأنهم كانوا يرون في ذلك انتقاصًا من سلطان الله..

ثم ينبغي أن نلاحظ أن الدائرة الدينية كانت لها المكانة الأولى، وما قامت الحياة المدنية بكل مفاهيمها، إلا على أساس الدائرة الدينية. هذه الصورة، ربما كانت تشكل بالنسبة لمفاهيمنا السياسية، عيبًا خطيرًا وصدعًا بالغًا، ولكنها لم تكن كذلك بالنسبة لإسرائيل فما قامت إسرائيل، في عالم الوثنية لتقدم للعالم نظامًا سياسيًّا، وإنما قامت لتلقن العالم عبادة الله الحي، ولو على حساب مصلحتها الدنيوية.

بل ما كان القصد من وجود إسرائيل هو مجرد تعليم العالم الديانة والثيوقراطية العبرانية. لم يكن القصد منها أن تكون مؤسسة إرسالية في عصور العهد القديم، أما مدلول هذه المؤسسة الفريدة، مؤسسة إسرائيل في تنظيمها، فيمكننا إدراكه لو تذكرنا على الدوام أن هذه الثيوقراطية، كانت تمثل ملكوت الله الكامل، ملكوت السموات النهائي. في هذه الحكومة المثالية، لن يكون هناك مجال للتفرقة بين «الكنيسة» والدولة، فستكون الأولى قد ابتلعت الثانية، ولقد أدرك يوسيفوس هذا المبدأ ولو بصورة غامضة، فنجده في مقدمة حديثه عن الثيوقراطية، يلاحظ أن موسى في إعطائه هذا النظام للإسرائيليين، لم يجعل من الدين جانبًا من الفضيلة، بل جعل كل الفضائل جانبًا من الدين. إن انصهار الدائرتين، المدنية والدينية ليكونا دائرة واحدة في حياة إسرائيل، نجده مؤكدًا بوضوح في الوعد الإلهي، بأن إسرائيل سوف تكون «مملكة كهنة وأمة مقدسة» (خروج 19: 6).

مهمة الناموس:

من طبيعة الثيوقراطية، كما تبين سابقًا، ندرك ما هي وظيفة الناموس الذي قامت على أساسه. إنه لمن الأمور الهامة للغاية، أن نفرق بين الهدف الذي من أجله أُعْطِيَ الناموس لإسرائيل في ذلك الوقت، وبين الأهداف الكثيرة التي أداها في العصور اللاحقة. هذه الأهداف الأخرى بطبيعة الحال، كانت في فكر الله منذ البداية، ومن وجهة النظر اللاهوتية، لا يمكن أن يحدث أي حدث في التاريخ، إلا للكشف عن هدف الله العميق الأزلي. على هذا الأساس يكون بولس أعظم معلم لفلسفة الناموس في تدبير الفداء؛ فمعظم أقوال بولس عن الناموس تصطبغ بالصيغة السلبية، فالناموس يعمل أساسًا ليكشف فشل كل المحاولات والطرق المختلفة، فهو «مُؤدِّب» إلى المسيح، قد أُغلق على الجميع في العصيان، لأنه لم يعط للحياة، إذ كان عاجزًا عن ذلك لضعف الجسد. كان يعمل في الإنسان للدينونة، واضعًا الجميع تحت اللعنة. إنه خادم عديم القدرة لعبودية الحرف. هذه الأقوال التي تذخر بها رسائل بولس،

جاءت من فلسفة مغايرة بالكلية عن هدف الناموس، الذي شعر الرسول أنه لا يتفق مع مبدأ الفداء والنعمة.

أما الفلسفة الفريسية، فقد كانت تؤكد أن الهدف من الناموس – على أساس استحقاق الفرد – هو معاونة إسرائيل على كسب بركات الدهر الآتي. لقد كان هذا تفسيرًا يتعلق بالزمان الأخير، فكان تفسيرًا شاملًا ولكنه في شموله هذا، لم يكن معصومًا من الخطأ متى ثبت هذا الخطأ.

أما فلسفة بولس، فمع كونها فلسفة جزئية، وكانت حصيلة وجهة نظر أحداث الماضي، إلا أنها كانت تتميز بصحتها، في حدود الدائرة التي كانت تعرض لها. صحيح أن بعض ما ورد في الأسفار الخمسة بوجه خاص، وفي العهد القديم بوجه عام، قد يبدو للنظرة السطحية مؤيِّدًا لوجهة النظر اليهودية، حيث لا نقرأ عن عجز الإنسان عن حفظ الناموس في كل هذه الأقوال الكثيرة، بل يتكرر الوعد مرارًا بمكافأة حفظ الناموس، وكان احتفاظ إسرائيل ببركات العهد، يتوقف على الطاعة، والوعد هو أن كل من يحفظ الوصايا، يجد فيها الحياة، لذلك فإن كثيرين من الكتَّاب أبدوا تعاطفهم مع وجهة النظر اليهودية، أكثر من تأييدهم لبولس..

لكن لحظة واحدة من التفكير السوي، تثبت لنا عدم صحة هذا الاتجاه؛ فإن بولس، من وجهة النظر التاريخية العريضة، قد استطاع أن يدرك الهدف من الناموس، أكثر من معارضيه؛ فالناموس قد أُعْطِي بعد أن تم الفداء من أرض العبودية، وبعد أن تمتع الشعب بالكثير من بركات العهد الإلهي، بل إن امتلاكهم لأرض الميعاد، لم يكن على أساس طاعتهم، ففي خلال تغربهم في البرية، ما أكثر ما كسروا من أحكامه. واضح أن حفظ الناموس لم يكن مطلقًا أساس استحقاقهم للميراث. إن امتلاك أرض الموعد كان على أساس النعمة فحسب – نفس الأساس الذي يقيم عليه بولس الخلاص بالنعمة، ولكن بالرغم من هذا، فإن الاعتراض ما يزال قائمًا بأن حفظ الناموس إن لم يكن جوازًا لامتلاك أرض الموعد، فإنه كان على الأقل جوازًا للحفاظ عليها وعلى الامتيازات الموروثة فيها. ولا يمكن إنكار وجود صلة قائمة بينما، ولكن المتهودين، قد أسرفوا في الخطأ، حينما نادوا بأن العلاقة مبنية على أساس الاستحقاق، وأنه إن كانت إسرائيل تحتفظ بهبات يهوه عن طريق حفظ الناموس، فالأمر كذلك لأنهم في مفهوم العدالة الجازمة، قد اكتسبوا هذا الحق، ولكننا نقول إن الصلة هي من نوع يختلف عن هذا كل الاختلاف فهي لا تنتسب لدائرة الاستحقاق شرعًا، ولكن للدائرة الرمزية التصويرية.

وكما أشرنا سابقًا، فإن امتلاك إسرائيل لكنعان كان مثالًا ورمزًا لامتلاك شعب الله للمسكن السماوي وهم في حالة الكمال، وتحت هذه الظروف، فإن مثالية التوافق المطلق مع ناموس الله في قداسة شرعية، يجب أن تظل قائمة. حتى لو لم يكن لأولئك المقدرة على حفظ الناموس بحسب المفهوم البولسي الروحي. بل حتى لو لم تكن لهم المقدرة لحفظ طقوسها الظاهرة، فالمطاليب لا تنقص ولا تتغير، وحينما كان يحدث ارتداد بصورة عامة، كان نصيبهم الطرد من أرض الموعد، وحينما كانوا يخفقون في أن يكونوا رمزًا في حياتهم لحالة القداسة، فإنهم يصبحون غير لائقين لأن يكونوا رمزًا للبركة، ولذلك كان نصيبهم السبي. هذا لا يعني أن كل فرد من الإسرائيليين، كان ينبغي عليه أن يلتزم بحدود الكمال في كل نواحي الحياة، وإنه على هذا يتوقف إحسان الله. إن يهوه كان يتعامل مبدئيًّا مع الأمة ومن خلال الأمة مع الفرد كما أنه في عهد النعمة الآن، يتعامل مع المؤمنين ومع أبنائهم على تعاقب الأجيال. هناك تماسك وتكاتف بين أعضاء شعب الله، ولكن نفس هذا المبدأ يعمل على إبطال أثر الخطية الفردية، طالما بقيت الأمة في مجموعها أمينة لله. لقد كان العامل الحاسم، هو موقف الأمة في

مجموعها وموقف القادة الذين يمثلونها، ومع إن حياة الشعب في مجموعها، ومع أن مطاليب الناموس، لم تكن مطاعة تمامًا في كثير من الأوقات، إلا أن إسرائيل ظلت لمدة طويلة تتمتع باحسانات الله. حتى حينما ارتد الشعب في مجموعه، وأُخذوا إلى السبي، فإن يهوه لم يدع العهد معهم يسقط.. فبعد التأديب اللازم وتوبة الشعب، كان يعود بإسرائيل إلى مراحمه.

هذا هو أقوى دليل على أن حفظ الناموس لم يكن هو أساس استحقاق البركة. إن الله في مثل تلك الحالات، كان يكرر ما عمله في البداية: أي أنه كان يقبل إسرائيل في رضاه، على أساس النعمة المجانية، ويتفق هذا مع تصور الناموس في العهد القديم، بأنه لم يكن حملًا ثقيلًا أو عبئًا قاسيًّا، وهو ما كانه فيما بعد في اختبار اليهود، ولكن كواحد من الامتيازات العظمى، والبركات التي اختص بها الله شعبه (راجع تثنية 4: 7، 8؛ مزمور 147: 19، 20 – و قارن أيضًا ما ذكره بولس في رسالة رومية 9: 4، 5). إننا لنجد في تعاليم الرسول بولس، نفس المفهوم الذي يقابل هذا التعليم عن القداسة في العهد القديم، ولزومها لنوال الميراث (ولكن ليس على أساس الاستحقاق).

مما سبق ذكره نستطيع أن نرى كيف أنه أمر مضلل لنا، إذا طابقنا بين العهد القديم والناموس من وجهة النظر السلبية، وبين العهد الجديد وبشارة الإنجيل. إن هذا يعني أنه لم تكن هناك بشارة النعمة على الإطلاق في التدبير القديم، وإن بعض أقوال بولس في رسائله قد حملها البعض على محمل هذا التفسير الخاطئ، ولكن بولس لم يكن يعني بها ذلك على الإطلاق، والدليل على ذلك نجده فيما أورده بولس في معرض حديثه عن الإيمان، وصلته بالتدبيريْن، القديم والجديد، ففي غلاطية (3: 23؛ 24) يتحدث عن «مجيء» الإيمان، كأنما لم يكن هناك إيمان على الإطلاق من قبل، ومع ذلك فإننا نجد نفس الرسول في رومية (4: 16)، يتحدث بإسهاب عن دور الإيمان في حياة أبينا إبراهيم، وكيف كان الإيمان هو العامل في كل نظام العهد القديم..

من الواضح إذًا، أن هناك وجهتي نظر متباينتيْن، نستطيع أن نحكم من خلالهما على التدبير القديم، فحينما ننظر إليه بالمقارنة مع العهد الجديد في ملئه وكماله، فإننا لا نجد في حوزتنا إلا الأحكام السلبية.. ولكننا من الجانب الآخر، إذا أخذناه كوحدة كاملة في ذاته، ناظرين إليه بعيني العهد القديم، فإننا نجد من اللازم أن ندخل في حسابنا العناصر الإيجابية، التي بها كان تصويرًا مسبقًا ورمزًا مقدمًا للعهد الجديد، وعندها نرى أنه كان هناك «إنجيل حقيقي» في ظل الثيوقراطية القديمة. إن شعب الله في تلك الأيام لم يقضوا أيامهم، تحت نظام ديني صارم، غير قابل للتنفيذ، ولا علاقة له بالفداء، ولا شركة روحية فيه مع الله، ولم يَرِدْ عنصر الإنجيل ضمنًا، بصورة استثنائية في الإعلان الذي سبق الناموس أو عاصره أو جاء بعده، بل أَن «الإنجيل» موجود في الناموس نفسه، وما نسميه بالنظام الناموسي، كانت تتخلله أشعة من إنجيل النعمة والإيمان. بل إننا لنجد الناموس الطقسي غنيًّا جدًّا بهذه المفاهيم، فجميع الذبائح والطقوس، كانت إعلانًا لمبدأ النعمة، ولو كان الأمر غير ذلك، فإن فكرة الاستمرارية الحيوية الإيجابية لا يكون لها مكان، وكان البديل عنها المقاومة والصراع، وهو ما تدعيه الغنوسية، ولكنها ليست وجهة نظر العهد القديم ولا الفكر البولسي ولا اللاهوت الكنسي.

ومع ذلك ينبغي ألا ننسى أن إعلان الإنجيل في الأنظمة الموسوية، كان يحمل طابعه الناموسي. وهكذا يختلف في هذه الناحية عن الصورة التي يبدو بها لنا الآن؛ لأنه حتى هذه الأنظمة الموسوية التي كان يشع إنجيل النعمة من خلالها، كانت جزءًا لا يتجزأ من نظام كبير من الفرائض التي كان الشعب ملزمًا بحفظها، فلم تكن هناك حرية العهد الجديد، وكان الإنجيل يقدم في الحدود الناموسية المتزمتة

ويقبله الشعب في هذه الحدود أيضًا؛ وما كان الفرد يستطيع أن يتحرر من الإطار الناموسي الذي وضع فيه؛ فالعهد الجديد وحده هو الذي جاء لنا بالحرية الكاملة.

رابعًا – الكلمات العشر أو الوصايا العشر:

الوصايا العشر تصور لنا نسيج الثيوقراطية الفدائي في صورته ككل، وهي تبدأ بتقديم خلاصة أعمال يهوه لأجل إسرائيل – في خلاصهم من بيت العبودية.

والوصايا العشر، خالية من أية وصية طقسية، وهي لا تقدم للشعب ما يمكن توقعه بقدر ما توجز، وفي إيجازها تكتفي بتقديم المثل العليا. إنها تربط مع بداية الحركة الثيوقراطية كلها ونهايتها، عمل الله الفدائي، وما ينجم عنه من حالة القداسة والتوافق مع طبيعة الله ومشيئته، التي في إطارها تعمل الثيوقراطية، وفي نفس الوقت تقدم هذه العناصر في صورة تتفق مع حاجات الشعب العملية ومحدوديته، وهي شأنها شأن الثيوقراطية في إطارها العام، ترف عاليًا فوق حياة الشعب، كمثال يسمو على التحقيق، بل لم يكن ممكنًا تحقيقه في ذلك العصر، وفي نفس الوقت تتنازل لمعالجة كل شذوذ في إسرائيل.

فطبيعة الوصايا العشر المثالية، لم يفت نقاد التطور ملاحظها، مما جعلهم يزعمون أن هذه الوصايا لم تكن على الإطلاق وليدة العصر الموسوي، الذي بحسب رأي النقاد لم يكن سوى الدرجة الأولى في سلم التطور الديني. إن المعالجة النقدية التاريخية للوصايا العشر في عصرنا الحاضر، تقتضي منا الاهتمام والدراسة، فلقد جاء وقت، ذهب فيه النقاد الذين ينكرون صحة نسبة الأسفار الموسوية إليه، إلى استثناء الوصايا العشر من ذلك. صحيح أنه كانت لهم بعض الاعتراضات، فالوصية الثانية التي تحرِّم صنع وعبادة الصور والتماثيل، لا يمكن أن تنتسب للعصر الموسوي، لأن عبادة الصور والتماثيل ظلت لا تعتبر محرَّمة زمنًا طويلاً بعد العصر الموسوي، أما بقية الوصايا فقد جاءت من موسى، ولكن ليس في صورتها الموسعة الحالية، ولكنها في صورة بسيطة مركزة، كانت أساس هذه الوصايا.

أما مدرسة "ولهاوزن" فقد ذهبت إلى أقصى الطرف الآخر، فالأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه نقد الوصايا، هي طبيعة الوصايا الأخلاقية، والفكر الأخلاقي لم يصبح – عند النقاد – محور ديانة إسرائيل إلا في عصور الأنبياء، أما قبل ذلك التاريخ (منتصف القرن الثامن ق.م)، فقد تركزت الديانة في العبادات، التي ليس في الوصايا العشر شيء منها، ومن هنا جاء الفكر النقدي المعاصر، بأن الوصايا العشر هي نتاج الحركة الأخلاقية النبوية، التي يرجح أنها لم تظهر في الوجود قبل القرن السابع ق.م، إبان حكم منسى.

وللرد على هذا الرأي نقول: إن الهدف الرئيسي لمناداة الأنبياء بالمبادئ الأخلاقية، يتناسب مع ظروف عصرهم أكثر منه مع مفاهيم الوصايا العشر، فرسالة الأنبياء تدور حول أمور مثل: ظلم الأغنياء للفقراء وفساد تطبيق العدالة، وغير هذه من الأمور.. وهي أمور لا وجود لها في الوصايا العشر. إن الموقف الذي واجهه الأنبياء، كان أشد صلابة وأكثر تعقيدًا مما كان الموقف عند إعطاء الوصايا العشر، وحتى لو قيل بأن الإسرائيليين في عصر ما قبل الأنبياء لم يكونوا ينظرون إلى الأمور الأخلاقية كمركز ديانتهم، فإنه لا يتبع ذلك إن الإعلان لم يضع الناحية الأخلاقية في موضع الأهمية العظمى، التي تستلزم العناية بها أشد العناية. إن الوصايا العشر ليست وليدة ديانة البشر، ولكنها إعلان الله.

ولكن في العصور الأخيرة، بدأ النقاد يرون أن الوصايا العشر تحمل طابعًا مختلفًا وأكثر بدائية من تعاليم الأنبياء، مما جعلهم يعودون بها إلى عصر موسى، ولكن في صورة معدلة، فيزعمون أن موسى كتب سبعًا من هذه الوصايا فقط، أما الثلاث الباقية وهي الأولى والثانية والرابعة، فلم يكتبها موسى، كما أن معطي الناموس، لم يكن هدفه تحريم الأشياء التي ذكرت في الوصايا السبع تحريمًا مطلقًا، ولكنه قصد منعها في حدود دائرة إسرائيل، أما خارج تلك الدائرة، فقد كان مسموحا بها. وجوابًا على ذلك نقول: إنه ولو أن الوصايا قد وجهت إلى إسرائيل مبدئيًّا، إلا أن الظروف التاريخية هي التي اقتضت ذلك، وما كان في فكر المشرع أن يعطي شريعة بوجهين، فيكون الشيء خاطئًا عندما يوجه إلى إسرائيلي، ومقبولًا عندما يوجه إلى غير الإسرائيلي.

الكلمات العشر لها تطبيقها الشامل:

إن تطبيق الوصايا بصورة خاصة على إسرائيل، لا يتعارض مع تطبيقها الشامل، في كافة العلاقات الأخلاقية، صحيح أن الضمائر ترد في صيغة المؤنث، لأنها موجهة إلى أمة إسرائيل، كما أن بعض السمات تبدو لأول وهلة، أنها لا تنطبق إلا على إسرائيل وحدها، على سبيل المثال ما ورد عن الخلاص من مصر من أرض العبودية، لكن مثل هذه الملامح قليلة، وعلى الأخص في نصوص سفر الخروج، ولكنها أكثر في سفر التثنية... إن التثنية تعيد كتابة الوصايا العشر للتحذير والإنذار، مما يجعلها أكثر انطباقًا على حالة إسرائيل آنئذ، وبغض النظر عن ذلك، فإننا ينبغي أن نذكر أن تاريخ إسرائيل قد قصد الله أن يشكله هكذا، لكي يعكس كل ظروف شعب الله في كل العصور اللاحقة، فحينما يذكِّرهم يهوه بالفداء من أرض مصر كدافع للطاعة، فإنه يذكُر حقيقة لها ما يماثلها روحيًا في حياة كافة المؤمنين. إن التطبيق التاريخي لا يحول دون التطبيق الشامل، بل بالحري يؤيده..

الكلمات العشر هي دينية في طبيعتها:

هذه هي أقوى السمات في الوصايا العشر، فهي ليست ناموسًا أخلاقيًّا قائمًا بذاته، يرتكز على أوامر الله ونواهيه.. إن المقدمة تجتذب عواطف الشعب إلى الرب، لما عمله معهم في فدائهم، مما يدفعهم إلى تجاوب مبارك في سلوكهم. وإذا جاز لنا أن نستعير تعبيرًا أقرب إلينا، فإننا نقول إن الوصايا لا تتضمن أخلاقيات عامة بقدر ما تنطوي على أخلاقيات مسيحية، فالأخلاقيات هنا، هي نتاج عملية الفداء، أما كون الوصايا توحي بأولوية وسيطرة الدين على الأخلاق، فهذا واضح من الاهتمام الكبير بالكلمات الأربع الأولى، التي تعالج الجانب الديني، وإننا لنجد الرب يسوع المسيح يقر ذلك، عندما تكلم عن الوصية الأولى والعظمى، والثانية مثلها[1].

في نور هذا المفهوم الفدائي، نجد أن الصيغة السلبية في معظم الوصايا تشع بإشعاع أقوى – وبالطبع هذه الوصايا السلبية لها دلالتها في ذاتها، حتى بمعزل عن ربطها بالفداء، إنها احتجاج على الخطية، ولكن كون هذا المنع قد صدر من جانب الله، فهذا معناه أنه لن يدع للخطية المجال لكي تنتصر وتسيطر على الميدان.

وينبغي أن نلاحظ أنه ليست كل الوصايا، تتخذ الصيغة السلبية: «لا»؛ فالوصية الرابعة، الخاصة بالسبت، لها صورة إيجابية. التذييل العظيم للوصية الثانية، يصل بنا إلى أعماق محبة الله لخاصته، وغَيْرته ته ضد أولئك الذين يرفضون إطاعة الوصايا، بدافع كراهيتهم لله، فالتهمة التي تقول

[1] انظر مت 22: 37 - 39.

بأن الوصايا العشر وثيقة سلبية تشجب الخطأ فقط، لكنها لا تدفع بالإنسان في صورة إيجابية إلى ما هو صالح، تهمة لا تستند على أساس. وإننا لنجد ربنا يسوع المسيح يتحدث إلينا بخصوص الناموس قائلًا إنه يأمر بمحبة الله ومحبة القريب. المحبة هي أقوى الدوافع الإيجابية في حياة الإنسان. إن الطبيعة العملية للوصايا، سواء في إطارها الديني أو الأخلاقي، تظهر في اهتمامها بالخطايا الفعلية الظاهرة، ولكن ليس معنى ذلك إنكار وحدة الخطية في أساسها، بل على العكس فهي تؤكد هذه الوحدة بإرجاع كل معصية إلى الكراهية لله، كما أن هذه الوحدة تبدو جلية في الوصية الأخيرة من الوصايا العشر، حيث يرجع بكل الخطايا – من قتل وسرقة وزنى وشهادة زور إلى منبع واحد هو الطمع، تلك الشهوة الشريرة المستقرة في القلب.

الكلمات العشر وتنظيمها:

أما عن تحديد النصوص المختصة بكل وصية من الوصايا العشر، فهناك أراء كثيرة. صحيح أن النص يشير إلى وصايا عشر، ولكنه لا يبين كل واحدة بمفردها، حيث أن تقسيم العهد القديم إلى آيات أمر مستحدث، أما الكنيسة الكاثوليكية اليونانية، وكذلك الكنائس المصلحة، فإنها تعتبر المقدمة خارج دائرة الوصايا. فالوصية الأولى تبدأ بالكلمات «لا تكن لك آلهة أخرى أمامي» ثم الثانية «لا تصنع لك تمثالًا».. وهكذا إلى آخر الوصايا كما هي معروفة لنا. هذا التقسيم قديم يرجع إلى زمن فيلو ويوسيفوس.. أما الكنيستان الرومانية واللوثرية، فتعتبر أن الوصية الأولى شاملة للوصيتين الأولى والثانية، ومادام الأمر يستلزم وصايا عشر، فقد قسمت الوصية التاسعة إلى اثنتين: الأولى «لا تشته بيت قريبك» والثانية (أي العاشرة) «لا تشته امرأة قريبك»، وكان لا بد من هذا، لأنه لا توجد وصية أخرى يمكن أن تقسم إلى وصيتين، باستثناء الرابعة التي تحتمل ذلك. والكنيستان الرومانية واللوثرية، لا تحسبان المقدمة من الوصايا.

هناك تقسم ثالث شائع بين اليهود، حيث تحتسب المقدمة الوصية الأولى، وهذا يجعلها إحدى عشرة وصية، ولكن أمكن التغلب على ذلك بدمج الوصية الأولى والثانية معًا...

اعتبر بعض النقاد في وقت من الأوقات، أن المقدمة في الوصية الأولى وأسقطوا الثانية، على اعتبار أنها إضافة متأخرة، ولكننا نعتقد أن الرأي الأول هو أفضل الآراء.

إن المقدمة لا يمكن أن تعتبر وصية، بل أن هذه الصعوبة يمكن أن نتغلب عليها إذا عرفنا أن الناموس لا يتكلم عن «وصايا» بل عن «كلمات»، (فكلمة "Decalogue" معناها الكلمات العشر) ولربما كانت «كلمة» تحمل معنى «وصية»، وعلى ذلك يبقي الاعتراض قائمًا، بل يزيده قوة هذه الحقيقة أن اعتبار المقدمة واحدة من الوصايا، يقطع الصلة الحيوية القائمة بينها وبين الكلمات الأخرى، على أننا يمكن أن نجد ما يبرر إدماج الأولى والثانية، ولكننا لا نجد أدني مبرر لتقسيم الكلمة العاشرة إلى كلمتين. وقد يقول قائل، إنه فصل بين اشتهاء بيت واشتهاء زوجة. ولكنه اعتراض سطحي أكثر منه حقيقي، إذا عرفنا أن البيت ليس المقصود به الجدران بل كل ما تحويه، وفوق الكل الزوجة، ولقد أخطأ أوغسطينوس في هذا حينما فضل النص الوارد في التثنية، حيث الزوجة تسبق البيت، ولكن إذا اعتبرنا «البيت» تعني «آل البيت»، فإننا لا نرى أي معنى للفصل بين هذه وتلك، أي أن تكون هناك وصية عن البيت ثم بعدها وصية أخرى عن مكونات البيت. نسيج الكلمات العشر، لا يتفق مع هذا كما سنرى في الكلمة الرابعة، ولعل أوغسطينوس كان يهدف إلى إكرام مركز الزوجة بأن تكون لها كلمة مستقلة، ولكن فاته أن الوصية السابقة قد خصتها بالكرامة اللائقة بها..

الكلمة الأولى أو الوصية الأولى:

إن تحليلنا للكلمات العشر، سيقتصر على الكلمات الأربع الأولى، أما الكلمات الست الباقية، فهي تختص بعلاقة الإنسان بالإنسان، وتقع ضمن دائرة الأخلاقيات، أما الكلمات الأربع الأولى فتختص بصلة الإنسان بالله. الثلاث الأولى منها، تكون معًا مجموعة متكاملة من الوصايا ضد الخطايا الكبرى الثلاث للوثنية: خطية التعددية أي عبادة أكثر من إله، وخطية عبادة الأوثان، وخطية السحر..

يتبقى أن نلاحظ أن تلك الكلمة الأولى، ليست إنكارًا نظريًّا لوجود آلهة أخرى بجانب يهوه، كما أنها أيضًا لا تؤكد – لا ضمنا ولا صراحة – كائنات إلهية أخرى. إنها تترك هذا الموضوع كله جانبًا، وتحدد لنفسها اتجاهًا واحدًا هو أن لا يكون لإسرائيل سوى إله واحد يعبدونه: لا تكن لك آلهة أخرى أمامي، ولكن إن كان هذا نظريًا أو شرعيًا، لا يعطي المفهوم الكامل للتوحيد، ويفيد فقط وجوب عبادة إله واحد (monolatry). فمن التسرع أن نأخذ هذا دليلًا، على أن هدف المشرع هو ألا يمس التعددية. للأسف هذا ما يقوله النقاد عن موسى، بأنه لم يرتفع إلى مستوى التوحيد المطلق. على أن هذا النقد عينه هو الذي يوقع النقاد أنفسهم في مأزق ضيق، فكيف يقولون بأن تاريخ كتابة الكلمات العشر يرجع إلى عصور لاحقة، إلى عصور الأنبياء، بينما ينتقدون تلك الكلمات بأنها لم ترق بعد إلى مستوى التوحيد؟

ويحاول النقاد أن يتخلصوا من هذا المأزق بالقول إنه على الرغم من أن التوحيد كان في طريق الترقي أو التطور منذ أيام عاموس وهوشع، إلا أنه لم يتقرر بكل وضوح حتى عهد إرميا، وعهد كتابة سفر التثنية كما يزعمون. أما موسى – على هذا الأساس – فمن المحتمل أنه لم يصل إلى عقيدة التوحيد في أيامه، حيث أن الكلمات العشر لا تفيد ذلك.

نستطيع أن نصحح كل هذه الأخطاء بالقول، إن الكلمات العشر مع كونها ناموسًا، فهي ليست كذلك بالمفهوم الفني العصري لكلمة ناموس، فهي لا تهتم بسد كل الثغرات التي ينشأ عنها سوء الفهم. لقد كان موسى مشرعًا لا كاتبًا. أما المستوى الذي يبدو عليه التوحيد المطلق – ويزعمون أنه مستو منخفض عما يجب – فهو في الحقيقة أعلى مما لو وضعت الوصية في صورة أخرى، فالقول بأنه: لا توجد آلهة أخرى سواي لذلك أنت ملزم يا إسرائيل بالتعبد لي، يعني ولاءً إجباريًّا من إسرائيل ليهوه، وهو أقل شأنًا من أن يقال: «أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى أمامي»، فعلاوة على استثارة مشاعر العرفان بالجميل لنجاتهم من العبودية، فإن فيه إشارة إلى كرامة الله التي تهان لو اتجه الشعب إلى عبادة آلهة أخرى مع الله. وعبارة «أمامي» أو «معي» تصور لنا شناعة هذا التعدي الرهيب بالنسبة لله شخصيًا.

الكلمة الثانية أو الوصية الثانية:

والكلمة الثانية يكتنفها بعض الغموض، فيما إذا كان حكم كلمة «صورة» هو حكم عبارة «تمثالًا منحوتًا» أي أنها مفعول به للفعل «لا تصنع»، ولكن مما يستلفت النظر أن الكلمة العبرية المترجمة «صورة» يمكن أن تترجم شكل (Shape) أو «هيئة» شكل طبيعي، أو هيئة غير مصنوعة، أي شكل من الأشكال في الطبيعة ومما يؤيد هذا المعنى بعض الشيء، هو التمييز بين هذه «الصور» في مجموعات ثلاث: ما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض.

من الواضح أن هذه الأشكال لا يمكن أن تكون مفعولًا به للفعل «لا تصنع»، حيث أن هذه الأشكال ليست من صنع بشر...

على أساس هذا المفهوم يجب أن نقرأ الكلمة على النحو التالي: «لا تصنع لك تمثالًا منحوتًا، وصور ما في السماء من فوق فلا تسجد لهن ولا تعبدهن».. هنا نرى أمرين تَنهَى عنهما الكلمة الثانية: عبادة التماثيل المنحوتة (وكلمة منحوتة تشير إلى المصنوعات المعدنية)، وعبادة أي شكل من أشكال الطبيعة...

على أن هذه القراءة يبدو فيها شي من العسر، ولكن من الناحية الأخرى، فإن التفسير الشائع لا يستطيع بصورة مرضية تفسير لماذا يكون التمثال المنحوت مكروهًا أكثر من الأشكال الأخرى؟ ويعتقد ولهاوزن أنه يمكن حل هذه الصعوبة بتبني النص كما جاء في التثنية، حيث يرد: «لا تصنع لك تمثالًا منحوتًا صورة ما (أي تمثالًا منحوتة على هيئة أي شكل من..)» ولكن حتى في نص التثنية فإننا في السبعينية، والسامرية نجد حرف العطف «الواو»: «تمثالًا منحوتًا وصورة».

لكن الأكثر فائدة وأهمية لنا هو البحث عن الأساس الذي من أجله مُنعت عبادة الأوثان، والتفسير التقليدي للوصية الثانية يرى السبب في طبيعة الله الروحية، التي تجعل كل تمثيل أو تجسيد له، لا يمكن أن يعبِّر عن الحقيقة، بل بالحري ينتقص من جلال الله، حيث أن الروحي غير المادي، يسمو بما لا يقاس على الجسدي المادي.. ومع إقرارنا: هذه الحقيقة، فإننا لا نرى فيها التقدير الكامل للكلمة الثانية، لأنه على أساس هذا الفكر، كان ينبغي أن الكلمة التي تأتي بعبارة: «لأنني أنا الرب الهك»، هي ليس لي جسد. ولكن بديلًا عن هذا، نجد الإشارة إلى «الغَيْرة»، لذلك علينا أن نبحث عن السبب الذي من أجله تثير عبادة التماثيل الغيرة في قلب يهوه.

كلمة «الغَيْرة» في الأصل، تشير إلى الغَيْرة في العلاقة الزوجية، لأنه حينما تدخل عبادة التماثيل في حياة إسرائيل، فكأنهم استعاضوا عن الصلة الزوجية الواحدة بين يهوه وإسرائيل، بتعدد الأزواج أو بالحري بالخيانة الزوجية.

والسؤال الذي يعترضنا الآن هو، إلى أي حد تنتقص صناعة التماثيل من ولاء إسرائيل لله، بوضع أهداف أخرى للتعبد جنبًا إلى جنب معه؟

من الواضح أن هذا لا يمكن أن يفسَّر على أساس أن التمثال هو صورة رمزية لله، وبذلك يزداد التعبد لله من خلال التمثال. في حدود مفاهيمنا الحاضرة نقول: إن الإعجاب بصورة شخص ما أو حتى التعبد لها، لا يمكن أن يثير غيرته بل بالحري رضاه، لذلك ينبغي أن نطرح عنا مفاهيمنا هذه جانبًا، محاولين أن نصور لأنفسنا مشاعر الوثنيين الأقدمين وأحاسيسهم في التعبد لتماثيل آلهتهم، وهذا أمر أكثر تعقيدًا من أن نفسره على أساس أن الصورة رمز للحقيقة. لقد كان هناك شيء أعمق بالنسبة للأقدمين... عنصر آخر، هذا العنصر هو السحر. لقد كان السحر في الفكر الوثني القديم، انتكاسًا لحقيقة التعبد وقلبًا لها، فبدلًا من أن يضع الوثني نفسه بين يدي الله ليستخدمه لإتمام غرضه السماوي، ينزل بإلهه إلى مجرد آلة يستخدمها هو أداة لأغراضه الذاتية الأنانية، والسحر زاخر بالشعوذة والخرافات، ويبدو – حسب الظاهر – أنه خارق للطبيعة، إلا أنه يخلو تمامًا من التدين الحقيقي، ولأنه لا يتضمن عنصر الاتصال الحقيقي الموضوعي من فوق، فهو يتجه إلى خلق وسائط مادية، لإجبار الإله على تلبية أوامره. هذه الوسائط للإجبار السحري، بطبيعة الحال، لا بد أن تتزايد إلى مالا نهاية، وإذ يستخدم

الإنسان هذه الوسائط استخدامًا عمليًا، فلا بد أن يأتي الوقت الذي فيه يشعر بأن القوة التي تعمل فيها مستمدة من آلهته، ومختزنة فيها في صور سحرية، وهكذا فإن التمثال المسحور، لا يصبح بعد واسطة. أو صورة أو رمزًا للإله، بل إلهًا ثانيًّا إلى جوار الإله الأصلي، بل لا بد أن يتفوق على الإله الأصلي، لأنه أكثر قربًا وأكثر نفعًا. هنا نرى كيف يصبح التمثال أو الصورة، ليس رمزًا للإله، بل بديلًا ومنافسًا له.

على هذا الأساس، لو مُثِّل يهوه في صورة أو تمثال، فسوف تختلط الصورة أو التمثال بالسحر، الذي سوف يؤدي في خاتمة المطاف إلى تعدد الآلهة ...

هنا نرى كيف أن الكاثوليك واللوثريين كانوا على صواب، في إحساسهم بوجود علاقة وثيقة بين الوصيتين الأولى والثانية، فحق يهوه في عبادة إسرائيل له وحده وليس لسواه، كان في خطر الضياع حالما تدخل الصور أو التماثيل إلى دائرة العبادة، وليس من المستبعد أن كلمة «تمثال» تشير إلى تماثيل ليهوه، وإن «صورة» تشير إلى آلهة غريبة، وكلا الأمرين يثيران غَيْرة الله على أية حال.

إن الوصية الأولى تنادي بالله الواحد، والثانية تحذر من الخطر الذي يهدد هذا الحق: وهذا واضح أيضًا في المعنى المزدوج لعبادة الأصنام، فهي تعني بين ناحية، عبادة آلهة أخرى، ومن الناحية الأخرى عبادة التماثيل نفسها.

الكلمة الثالثة أو الوصية الثالثة:

ثم تأتي الكلمة الثالثة مرتبطة بالثانية، لأننا لا نزال في نطاق دائرة السحر، أما في هذه المرة، فالسحر يتخذ صورة الكلمة، فلا يكفي أن نفهم ذلك في حدود الحلف أو التجديف في مفهومنا الحاضر، فالاسم السحري أو سحر الاسم كان من أقوى وسائل السحر في القديم، فلقد كانوا يعتقدون أن تكرار النطق باسم قوة خارقة، يجبر هذه القوة، على أن تصبح طوع إرادة من يمارس السحر. وهنا في الوصية الثالثة، يؤكد الله، عدم موافقته بالكلية على مثل هذه الممارسات السحرية وعلى الأخص استخدام اسمه القدوس بهذه الصورة الكريهة. «لا تنطق باسم الرب إلهك، باطلًا»، ومعناها الحرفي «لأمور باطلة»، أما البطل هنا، فهو تعبير مركب تمتزج فيه معاني الكذب والغش والخداع وخيبة الأمل والخطأ. إنه دائرة الوثنية العريضة، التي لا بد وأن الشعب الإسرائيلي قد اندمج فيها وانساق في تيارها في القديم، والتي كانت تهدد دائمًا بالانقضاض على الديانة الحقيقية. والنطق باسم يهوه في معرض هذا البُطل كان في غاية الخطورة؛ لأنه كان محاولة لإضفاء صفة الشرعية على مثل هذه الممارسات الباطلة.

ومع أن الشقة بين الرأيين القديم والحديث، تبدو واسعة جدًا، إلا أنها في الحقيقة على غير ذلك، فما نسميه حلفًا وتجديفًا لا يختلف كثيرًا عن استخدام الاسم قديمًا في السحر، وبذلك يقع تحت طائلة الوصية الثالثة.

فعلينا أن نعرف أن ممارسة القَسَم في الأصل، كان يهدف إلى غرض حقيقي في القديم – أكثر مما في أوقاتنا الحاضرة.. أما إن كان القَسَم في أوقاتنا الحاضرة لا غبار عليه كما يدَّعي البعض، فذلك لأن الإنسان المعاصر لا يحتفظ في أعماقه إلا بالقليل من الدين مما لا يجعله يشعر بأن الحلف يتنافى مع الدين، ولكن في عصور ليست ببعيدة جدًّا، كان استخدام الأسماء الفائقة الطبيعة في اللعن والتعنيف، له قصد واقعي: لقد كان استخدام الاسم دعوة لصاحبه العظيم، لاستخدام قوته فوق العادية لإيقاع الأذى بالعدو، أو لتأكيد صدق أقوال معينة بصورة معجزية. من هنا تسللت إلينا كل ممارسات الأقسام وحتى

عندما يعترف الناطق بالقسم بأنه لا يقصد من قسمه شيئًا معينًا، فلايزال يتعلق باستخدامه القسم، على غير رَوِيَّة منه، شيء من الإحساس بعدم المبالاة ما إذا كان اسم الإله – الذي ربما لم يعد يؤمن به – يمكن أن يسخَّر لخدمة الإنسان في أتفه الأمور. ربما كانت هذه صورة باهتة للاسم السحري، كما أسلفنا الحديث عنه، ولكنه في المبدأ لا يختلف عنه كثيرة. أما مركز الثقل في هذه الخطية فهو ليس في إيماننا بفعالية القسم أو عدم فعاليته، بل في مظهر عدم التوقير والاحترام لله. إنه شأنه شأن كل ممارسة سحرية، يتعارض مع الدين الحقيقي، ولذلك لا غرابة أن يردف ذلك بالقول: «لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلًا».

الكلمة الرابعة أو الوصية الرابعة:

أما الكلمة الرابعة، فهي تختص بتقديس اليوم السابع من الأسبوع. هذا التقديس لا يبنى على شيء خاص صُنع لشعب إسرائيل، بل على شيء يتصل بأيام الخليقة، كما جاء في سفر الخروج، (قارن ما جاء بالتثنية)، وهو أمر هام، لأنه على أساسه يقوم أو يسقط وجوب التزام العالم أجمع بهذه الوصية.

على أننا لا نجد أثرًا لحفظ السبت في الأسفار الخمسة قبل ورود تلك الوصية (إلا في خروج 16: 23)، مع أن تقسيم الأسبوع إلى سبعة كان معروفًا قبل موسى (تكوين 29: 27) ولعل هذا التقسيم كان يتضمن أيضًا راحة السبت التي أهمل اتباعها.

أما خارج دائرة الإيمان الخاص، فتوجد نظريتان بخصوص السبت، فالبعض يربط بين السبت، وبين الدور الذي تقوم به الكواكب عند عبدة الكواكب، فكوكب زحل (Saturn) وهو الكوكب الرئيسي في المجموعة، قد اختص بآخر يوم من أيام الأسبوع وأهمها. بينما يعتقد آخرون أن أيام الأسبوع السبعة أساسها هو أوجه القمر الأربعة، فإذا قسمنا مجموع أيام الشهر القمري وهي ثمانية وعشرون على أربعة، يكون الناتج سبعة. في كلتا الحالتين يكون التعبد الواجب للخالق قد تحول للمخلوق. أما الأشوريون فقد كانوا يعتبرون الأيام السابع والرابع عشر والحادي والعشرين والثامن والعشرين من الشهر، أيام راحة، وكان هذا يختلف عن راحة يوم السبت اليهودي في أمريْن: إنه كان يعتمد على أوجه القمر، وإن العمل في تلك الأيام يجلب سوء الطالع – في زعمهم – مما يجعل العمل شؤمًا.

ويقول البعض إنه جاء في العهد القديم مرتين ما يشير إلى أن السبت بدأ من زمن موسى (حزقيال 20: 12؛ نحميا 9: 14)، ولكن هاتين الآيتين لا تعنيان أكثر من أن الوصية المحددة بهذا الخصوص يرجع تاريخها إلى عهد موسى. وينبغي أن نذكر أن السبت، على الرغم من أنه يرجع إلى بداية العالم إلا أنه مع التطورات العديدة للفداء، ظل باقيًا كما هو في جوهره، ولكن بصورة متطورة في شكله ومظهره، حسبما كان يقتضي الحال. إن السبت ليس فقط أكثر الممارسات توقيرًا، بل أيضًا أكثر الحقائق المقدسة ظهورًا في ديانتنا. لقد رافق شعب الله في كافة مراحل تاريخهم عبر الأجيال. وينبغي أن نقر بالحقيقة المؤسفة أن الشعب اليهودي كان أكثر إحساسًا بجمال وراحة ذلك اليوم، من إحساس المسيحيين بذلك.

أما المبدأ الذي قام السبت عليه فموجود في الوصايا العشر نفسها، وهو في أن الإنسان ينبغي أن يتمثل بالله في أسلوب حياته. لقد أكمل الله عمل الخليقة في ستة أيام، فكان اليوم السابع يوم راحة بالنسبة لله. والراحة هنا بالنسبة لله لا تعني التوقف عن العمل، وبالأولى لا تعني الاستجمام من التعب، فهذا غير وارد في استخدام العهد القديم للكلمة.

«الراحة» هنا شأنها شأن كلمة «السلام»، لها في الكتاب المقدس، بل في مفهوم العقلية السامية بصفة عامة معنى إيجابيًّا أكثر منه سلبيًّا، إنها تعني كمال عمل ما والفرح والرضى الناتجين عن ذلك. هكذا كان الخالق حينما استراح من كل عمله، وعلى الجنس البشري أن يسير على هذا النهج، ليس فقط في حالة الأفراد في جهادهم اليومي، بل بصورة جماعية لها مفهومها التاريخي العام الشامل؛ لأن على الجنس البشري عملاً عظيمًا ينبغي أن يتم، وعند إتمامه سيحظى براحة السرور والرضى مثلما استراح الله.

وهكذا نرى أن السبت قبل كل مفهوم آخر، هو تعبير عن الراحة في العالم الآخر، التي رسمت على أساسها الحياة البشرية؛ فلهذا الوجود نقطة نهاية، كما كانت له نقطة بداية؛ وهاتان النقطتان مترابطتان معًا، وإسقاط الواحدة معناه إسقاط الثانية، وهدم للركن الأساسي في خطة التاريخ الكتابي. وحتى بين العلماء اليهود، لم يكن هذا المفهوم العميق عن السبت مجهولًا منهم تمامًا. وحين مثل أحدهم – كيف يكون العالم الأخر؟ كان جوابه: «مثل السبت». صحيح أننا لا نجد في كتابات الناموس، إلا نفس الفكرة الأولى التي وردت في سفر التكوين عن راحة الله في يوم السبت وتقديسه له، أما بعد أن جاءت الوصية المحددة عنه في الوصايا العشر، أصبح الأمر واضحًا، لا يحتاج إلى شرح، شأنه شأن كافة مراسيم الشريعة. وإننا لنجد رسالة العبرانيين في العهد الجديد، تقدم لنا فلسفة للسبت، في الأساس على ما ورد في مزمور (95) – (انظر عبرانيين 4: 4).

نقول إن السبت يستحضر إلى ذهن الإنسان الهدف الأخير للتاريخ في شكل رمزي مثالي. إنه يقدم درسه للإنسان، في التعاقب الرتيب لستة أيام من العمل والإرهاق، يتبعها يوم سابع من الراحة والهدوء. بهذه الصورة يذكر الإنسان أن الحياة ليست بلا هدف، بل هناك غاية تنتظرها، وهذه حقيقة كانت من قبل الفداء وغير متوقفة عليه؛ فالإعلان عن هذه الحياة الأخرى، أقدم من الإعلان المختص بالخلاص، وما نسميه «عهد الأعمال»، ليس سوى تجسيم لهذا المبدأ المتعلق بالسبت، ولو وَعَى الناس هذا الدرس وحفظوه، لتحوَّل السبت الطقسي إلى ما كان يرمز إليه... إلى السبت الحقيقي الواقعي، ولتغيَّر وجه تاريخ الجنس البشري تغيرًا كاملًا، ولأصبح ما نتوقعه في الدهر الآتي، حقيقة واقعة منذ بداية هذا الدهر.

يتضح مما عرفناه من المعني الرمزي المقدس للسبت، أنه من الخطأ أن نقيم ممارسته على أساس نفعي. إن السبت ليس وليد حالة شاذة نحيا فيها، حتى أن الأمر يستلزم تخصيص يوم معين للاهتمامات الروحية، وبناء على ذلك قد يظن البعض أن الشخص الذي يستطيع أن يخصص كل وقته لخدمة الدينية، لا يُصبح حفظ «السبت» ملزمًا له.

لقد كان هذا موقف البعض من المصلحين، كرد فعل لتنظيم روما للأيام المقدسة، ولكنهم كانوا على خطأ. إن السبت ليس وسيلة لنشر الدين بل له دلالته بعيدًا عن ذلك، في التوجيه إلى الغاية الأبدية للحياة وللتاريخ. أليس شيئًا خطيرًا بالنسبة للكنيسة المسيحية الحديثة، أن تفقد النظرة السوية للسبت ومدلوله، وترى فيه وسيلة للدعاية الدينية، على حساب صورته الأصيلة التي ترمز للأبدية؟ فالسبت ما خلق إلا ليذكر الإنسان بمصيره الأبدي، وبطبيعة الحال فإن هذا يقتضي الممارسة الروحية والحياة المقدسة، التي ترتبط بهذا المصير كل الارتباط. لكن حتى لو فاتنا هذا، فإن الحقيقة تظل كما هي: إننا نستطيع أن نحول ذلك اليوم، إلى مجرد وسيلة للدعاية الدينية، دون أن نجعله قوة دافعة للقداسة والانشغال بأمور الله، الأمور السماوية.

لقد أصبح لناموس السبت دلالته المتطورة في تدبير النعمة، فالعمل الذي يفضي إلى الراحة، لم يعد بعد عمل الإنسان، إنه في مفهوم العهد الجديد، عمل المسيح الكامل. هذا هو تعليم العهدين القديم والجديد، أن العهدين مختلفان في تحديد النقطة التي ينطلق منها العمل والراحة، وحيث أن العهد القديم، كان ينظر إلى الأمام في توقع إتمام عمل المسيا، فلا بد أن أيام العمل الستة تأتي أولًا، ثم يأتي يوم الراحة في أعقابها. أما ونحن تحت تدبير العهد الجديد، فإننا ننظر إلى الوراء... إلى عمل قد أكمله المسيح من أجلنا، وهكذا نحتفل بالراحة التي حصل المسيح عليها لنا، وسيظل السبت كما هو علامة تشير إلى الأمام، إلى الراحة في الدهر الآتي.

لقد كان على شعب الله في القديم، أن يكونوا مثالًا في حياتهم لخطوات الفداء القادمة، وهكذا فإن أسبقية العمل وما يعقبه من الراحة، ينبغي أن تظهر في ترتيب أيامهم.

أما كنيسة العهد الجديد، فليس لديها هذه المهمة الرمزية لتقوم بها، لأن كل الأمثلة والرموز، قد كملت في المرموز إليه، ولكن عليها أن تحتفل بذكرى الحادث التاريخي العظيم، ألا وهو إتمام المسيح لعمله ودخوله ودخول شعبه بواسطته، إلى حالة الراحة اللانهائية. ونحن لا نستطيع أن ندرك المعنى العميق الذي وصلت إليه الكنيسة الأولى في تقدير قيمة ظهورات المسيح، وعلى وجه الخصوص قيامته من الأموات. لقد كانت القيامة بالنسبة لهم هي بدء حياة جديدة، هي الخليقة الثانية، وأحسوا أنهم يجب أن يعبروا عن ذلك بإعادة النظر في وضع السبت بالنسبة لأيام الأسبوع الأخرى. لقد عرف المؤمنون أنهم شركاء في حفظ السبت، وإن كانت الخليقة القديمة قد اقتضت ترتيبًا معينًا للأيام، فإن الخليقة الجديدة ينبغي أن يكون لها ترتيب آخر، واسترعى انتباههم أن المسيح مات في عشية ذلك السبت اليهودي، في نهاية أسبوع من أسابيع العمل الرمزية المثالية، التي ترمز إلى عمله، وإلى كمال هذا العمل. وهكذا دخل المسيح إلى راحته، راحة حياته الأبدية الجديدة، في أول أيام الأسبوع، فجاء السبت اليهودي بين يومي موته وقيامته وكأنه قد دفن معه في القبر (على حد تعبير دلتش Delitzch). أما إن كنا لا نجد في العهد الجديد أمرًا قاطعًا بخصوص هذا التغيير، فالسبب هو أنه لم تكن هناك حاجة لذلك. ومما لا شك فيه أن اليهود المسيحيين، بدأوا بحفظ اليومين. وشيئًا فشيئًا أدركوا أهمية قداسة اليوم الذي قام فيه الرب...

والآن نأتي إلى السؤال عما إذا كنا نجد في الوصية الرابعة، العنصر الذي يجعلها تنطبق على العهد القديم فحسب. والجواب يتوقف على التركيب الدقيق للوصية وتفسيرها. هل التمييز بين ستة أيام العمل ويوم الراحة الواحد، هي مسألة نسبية أم مسألة تتابع الأيام؟

يبدو لنا أن الفكر الأخير هو الأصوب، وإلى هنا نستطيع أن نقول إنه في العنصر التتابعي هذا، هناك ملامح مميزة من العهد القديم، لا تنطبق علينا الآن. ولكن المبدأ العام، الذي يقوم عليه التتابع، هو واحد في التدبير القديم وفي التدبير الجديد، وما دام المبدأ باقيًا لم يتغير، استلزم الأمر إحداث تغيير ببزوغ فجر العهد الجديد. زيادة على هذا هناك جوانب أخرى في الناموس، لم تتضمنها الوصايا العشر، لأنه ليس لها تطبيقها الشامل (انظر خروج 16: 23؛ 34: 21؛ 35: 2، 3 ؛ عدد 15: 32، بالمقارنة مع عاموس 8: 5؛ إرميا 17: 21). كذلك لا ينبغي أن يفوتنا أن السبت كان بالنسبة للعهد القديم، جزءًا لا يتجزأ من سلسلة من الأعياد، لم يصبح لها وجود الآن، أما الرمز الذي يتضمنه السبت فقد ازداد عمقًا بعيد السنة السابعة وسنة اليوبيل. في السبت كان الإنسان والحيوان، ينالان الراحة من عبء العمل، وفي السنة السابعة، كانت الأرض نفسها تستريح. وفي سنة اليوبيل، كانت فكرة الراحة تصل

إلى أقوى صورها الإيجابية، في استعادة كل ما بيع أو فقد عن طريق الخطية. ومن كل هذه قد تحررنا بكمال عمل المسيح، ولكن ليس من السبت الذي تقرر منذ الخليقة.

في هذا النور يجب أن نفسر ما ورد في العهد الجديد عن السبت مثل (رومية 14: 5، 6 غلاطية 4: 10، 11؛ كولوسي 2: 16، 17).

خامسًا – الناموس الطقسي:

والناموس الطقسي يسمى أيضًا بناموس الفرائض، وهو يكون جزءًا هامًا من التشريع الموسوي. وربما لا تكون كل العناصر التي تكونه قد أدخلت لأول مرة في عصر موسي إذ يحتمل أنه قد دخلت فيه بعض العادات القديمة.

ولقد ظن البعض أن الفرائض التي يتضمنها، لم تكن أصلًا في نسيج التيوقراطية، ولكنها فرضت على الشعب كعقاب له على خطيته في عبادة العجل الذهبي. وسار وراء هذا الرأي البعض من آباء الكنيسة، ربما كرد فعل ضد اليهودية. ولكنهم لم يحطوا من قدر هذه الفرائض.

أما نظرية سبنسر، فهي أكثر خطورة. إنه يربط بين تلك الطقوس، وبين تقاليد العبادة الوثنية التي كانت سائدة في أرض مصر؛ أي أن موقفه هو موقف الإنكار الكامل لمعانيها الرمزية، وكما سبق أن ذكرنا عن نظام الثيوقراطية، فإن الجانب الأكبر من إنجيل موسى متضمن في هذه الفرائض الطقسية. أما رفض هذه الطقوس الرمزية، فإنه يجرد الإعلان الموسوي، من مراميه الإنجيلية.

وفي الآونة الأخيرة عمل هذا الخطأ عمله، في تقييم النقاد لكثير من أجزاء العهد القديم. وإننا لنجد مدرسة ترجع بأكثر طقوس الناموس إلى الكنعانيين.

ومقصد النقاد من ذلك، هو وضع الأهمية كلها على الجانب الأخلاقي الذي يقولون أنه وحده الذي له قيمة دائمة.

أما الدليل على هذا التفسير الأخير، فإننا نجده في الإطار العام لتاريخ ديانة العهد القديم، كما ترسمه هذه المدرسة، مدرسة ولهاوزن...

أما النقاد القدامى، أتباع هذه النظرية، فقد كانوا يبحثون عن سند كتابي لنظريتهم، وقد وجدوا هذا في «وقت» إعطاء الناموس، أي بعد عبادة العجل الذهبي مباشرة. صحيح أن التتابع أو الرابط التاريخي واضح هنا. ولكن الصلة السببية، كما يحاول أولئك إقناعنا بها، غير موجودة. والحقيقة أن محتويات هذا الجزء من الناموس أعطاه الله لموسى وهو على الجبل ولم يعرف ما حدث في أثناء غيابه، من جانب الشعب إلا عند رجوعه من الجبل. فلا يمكن أن يكون إدخال كل هذه الفرائض، خطر للمشرع بعد عبادة العجل.

وأحيانا يقتبس أولئك النقاد ما ورد في حزقيال (20: 20)، كبرهان على الصفة العقابية لهذه الفرائض. فالنبي هنا، يميز بين الفرائض التي رفضها الإسرائيليون، وبين تلك الفرائض غير الصالحة والأحكام التي لا يحيون بها، فيقولون: لقد فرض عليهم يهوه هذه الفرائض والأحكام الثانية كعقاب لهم، لأنهم لم يحفظوا الأولى... وعلى ذلك فإن هذه الأحكام والفرائض العقابية التأديبية، هي الناموس الطقسي.

ولكننا نقول بأنه لا يمكن الأخذ بهذا الرأي، وعلى الأخص إذا ذكرنا أن حزقيال، كان النبي الكاهن؛ وقد كان من المستحيل بالنسبة له، أن يعتبر المراسيم التي يقوم بها، عقابًا وتأديبًا من الله. أما هذه الفرائض غير الصالحة والأحكام التي لا يحيون بها، فلربما كانت تشير إلى الممارسات الوثنية التي مارسها الشعب، فما بعد كما في أثناء حكم منسى. حيث ذكر أن من بينها أنهم أجازوا أولادهم في النار، كما جاء في عدد (26). وقد يقال إن الله «أعطاهم» هذه – ولربما كان هذا لرغبتهم في السير وراء الأصنام، «فأعطاهم» الله أو بالحري تركهم لمشتهى قلوبهم..

الرمز والمثال:

وفي بحثنا عن الهدف من الناموس الطقسي، ينبغي أن نضع في اعتبارنا جانبيه الكبيرين: الجانب الرمزي (Symbolical) والجانب المثالي (Typical) والعلاقة بين الاثنين. أما الرمز، في معناه الديني، فهو شيء يصور لنا، حقيقة معينة، أو مبدأ أو علاقة لها طبيعتها الروحية غير المنظورة، في صورة مرئية ملموسة. أما الأمور التي يصورها، فهي أمور حاضرة، لها تطبيقها وقتئذ.

أما المثال فهو مختلف عن ذلك إذ أنه يرمى إلى المستقبل، إنه يرتبط بأمور ستحقق في المستقبل، إنه يرتبط بأمور ستتحقق في المستقبل.

وفي العهد الجديد ترد كلمة «مثال» مرة واحدة، في رسالة رومية (5: 14) حيث يتحدث الرسول عن آدم كمثال للمسيح. وهذا هو المفهوم الفني اللاهوتي، الذي تعنيه الكلمة، والذي كان بلا شك مستخدمًا قبل عصر بولس. فلقد كان للاهوتيين من اليهود، منهجهم في دراسة رموز الكتاب المقدس.. أما الكلمة فقد أصبح لها مفهومها الفني، فمعناها الأصلي هو أنها علامة أو صورة تطبع على سطح رخو، بضربة أو دفعة. فالفعل تبتو Tapto، معناه يضرب أو يطبع هذا المعنى نجده في يوحنا (20: 25)[1]. من هنا جاء معنى «شكل» (Form) أو «تمثال» (Image) أو صورة ربما لأن ضرب النقود، أو سك النقود، ينتج عنه صورة تنطبع على سطح العملة (أعمال 7: 34). ولكن كلمة «تمثال»، سرعان ما أصبحت تعني مثالًا أو قدوة (أعمال 23: 25، 2تسالونيكي 3: 9). بهذا المفهوم الثالث يرتبط الاستخدام الفني الوارد في (رومية 5: 14).. «والمثال» (Type) يوجد «مقابل المثال» (Antitype)، أو الصورة المقابلة[2]. وهذا أيضًا تعبير فني استخدمه بطرس في رسائله، وكذلك كاتب رسالة العبرانيين. وبطرس يجد في تاريخ العهد القديم «المثال» أو «القالب الفني» لأكثر من صورة في العهد الجديد، فماء المعمودية بالنسبة له هو «المثال المقابل» للطوفان (1 بطرس 3: 21). أما كاتب العبرانيين، فيرى «المثال» أو النموذج في العالم السماوي، فبالنسبة له فإن ما يدعوه بطرس من أمور العهد القديم مثالًا هو الصورة المقابلة، (Anti–type)، (عبرانيين 9: 24) والأولى أقرب لعلم اللاهوت، بينما الثانية أقرب للتاريخ...

والمشكلة التي تعترضنا هي، كيف يمكن أن نفس الصورة تقدم لنا في الوقت الواحد، مثالًا، ورمزًا؟ ومما لا شك فيه، أن هذا ما كان ممكنًا أن يحدث، لو كانت تلك الصور غير مرتبطة إحداها بالأخرى، فلو كانت واحدة منها هي صورة دقيقة لحقيقة معينة، فلا يمكن – بناء على ذلك – أن تشير إلى حقيقة أخرى في المستقبل، تختلف في طبيعتها عن الحقيقة الأولى. أما حل المشكلة فهو أن ما ترمز

---

[1] «...أبصر في يديه «أثر» المسامير وأضع أصبعي في «أثر» المسامير...»

[2] أو كما نقول «القالب» وطبعة «القالب».

إليه وما تمثله لا يختلف أحدهما عن الآخر. إنهما في الحقيقة شيء واحد، ولا يختلفان إلا في أنها تأتي أولًا على مستوى معين في خطوات الفداء ثم تأتي على مستوى أعلى، في حقبة لاحقة. وهكذا فإن ما هو رمزي بالنسبة إلى الحقيقة الكائنة أو الحق القائم، يصبح «مثالًا»، نبويًا، لنفس هذا الحق في صورته الأخيرة. من هنا نرى أن «المثال»، لا يمكن أن يكون مثالًا ما لم يكن في بادئ الأمر رمزًا. فالمدخل إلى بيت «المثالية» هو في الطرف الآخر من بيت «الرمزية».

هذا القانون الأساسي ينبغي أن نتدبره في بحثنا عن العناصر الرمزية في العهد القديم، وعن مقابلاتها (Antitype) أي ما ترمز إليه. وعندما نستطيع أن نكتشف ما يرمز إليه الشيء، نستطيع بصورة قانونية، أن نتقدم لنسأل أنفسنا، ما الذي يشير إليه «كمثال» حيث أن الثاني ليس سوى الأول وقد ارتفع إلى مستوى أعلى والرباط الذي يربط بين المثال، ومقابل المثال، ينبغي أن يكون رباطًا حيويًا، مستمرًا على طريق الفداء. وحيث نسقط هذا من حسابنا، ونضع بديلًا عن هذه الرابطة، مشابهات عارضة، جوفاء خالية من المدلول الروحي، فإن النتيجة سوف تكون كل أنواع المتناقضات. مثال ذلك؛ الخيط القرمزي الذي علقته راحاب في الكوة يصور لنا دم المسيح، والبرص الأربعة في السامرة يشيرون إلى البشيرين الأربعة!

هذه المغالاة، قد ملأت عقول المعتدلين، نفورًا من الرمزية ولكي يتفادوا ذلك، فضلوا أن يقبلوا الرموز التي اعتبرها العهد الجديد رموزًا وأطلقوا عليها اسم «الرموز الأصلية» أما الرموز التي تحتاج إلى بحث فقد أطلقوا عليها اسم «الرموز المستنبطة (الاستنتاجية)».

ثم قام العقلانيون بخطوة أخرى، فادعوا بأن كافة الرموز في العهد الجديد، ما هي إلا نماذج من التفاسير المجازية للمعلمين (الربانيين) من اليهود. لكن هذا بهدم ثقتنا بشخص الرب، وتلاميذه، فنرى فيهم مجرد مفسرين خياليين.

وهذا التفريق بين «الرموز الأصيلة» و «الرموز المستنبطة» لا سند له، فمجرد أن العهد الجديد لم يذكر شيئًا على أنه رمز، لا يمكن أن يقدم دليلًا على أن لا رمز فيه، فالرموز في ذلك تشابه النبوات، فالعهد الجديد كثيرًا ما يستلفت نظرنا إلى إتمام بعض النبوات، البعض منها لم يكن يبدو لنا مطلقًا أنها نبوات، ومع ذلك فإننا لا نجد أنفسنا مقيدين بذلك في مجال دراسة النبوات والبحث عن إتمامها في العهد الجدي، والأمثلة التي ذكرت في العهد الجديد عن الرموز ليست على سبيل الحصر، والاقتصار عليها فقط لا بد أن يؤدي إلى التشويش و الخسارة.

والعهد الجديد، يدفعنا إلى الاهتمام بدراسة رموز العهد القديم. وإننا لنجد مخلصنا، وهو في الطريق إلى عمواس، يبدأ من موسى ومن جميع الأنبياء يفسر للتلميذين الأمور المختصة به في جميع الكتب، ولا بد أن البعض منها كان رموزًا وأمثلة.

ولقد وبخ التلميذين، لأنهما كانا بطيء القلوب في فهم هذه الأمور التي تصور عمله وحياته، والإيمان بها. بل إن كاتب الرسالة إلى العبرانيين، يرينا أنه كانت في الخيمة رموز لها دلالتها «كأمثلة» أكثر من أن يستطيع التكلم عنها. (9: 5). ثم يتحدث عن ملكي صادق «كمثال للرب»، وهو مالم يستطع قراؤه أن يصلوا إلى إدراكه (5: 11). وبطبيعة الحال لابد أن يدخل، في هذا النوع من التفسير الرمزي للعهد القديم، عنصر من عدم اليقين، ولكنه على أية حال، عنصر لا يخلو أي تفسير.

نقول، إنه إلى جانب «المثال» الطقسي يوجد أيضًا في العهد القديم: «المثال» التاريخي؛ وقد سبق أن تكلمنا عن البعض منها. ولقد كانت هناك أمثلة طقسية قبل زمن موسى، ولكنها كانت متناثرة في مواضع متفرقة. أما الشي الجديد فهو أنه في عهد موسى قام نظام كبير «للمثل»، حتى إن كل عمل الفداء، يجد له تجسيمًا «مثاليًا» على الأرض. «فالمثل» هي ظلال شخص، هو المسيح. فإن كان المسيح، كائنًا حيًا فالظلال التي أتت من قبل، لا بد أن تحمل نفس الصفة. ويتحدث الرسول بولس في غلاطية (4: 3)، كولوسي (2: 20)، عن النظام الطقسي، «كأركان العالم». وهو يذكر لهم «أركان العالم»، لأنهم كانوا يتمسكون بالأمور المادية السطحية. ولقد وضع بولس، بمفهوم أو بآخر، هذا الكيان الطقسي، بتقاليده، ومراسمه، على مستوى التشبيه بتقاليد ومراسم الديانات الأممية. فلقد كانت مراسم العبادات الوثنية، تحمل هذه الصورة عينها، حيث أنها كانت تعتمد على الاتجاه إلى «الرمزية» (Symbolism). وكذلك قام النظام الموسوي، على أساس الرمزية الطبيعية ولكن هناك كانت القوة الإلهية هي التي تشكل، وتسيطر.. ولأن الحق، على هذا النحو، وجد تعبيره في أشكال مادية، فإننا نستطيع أن نقول بأنه ظهر في مستوى أقل من الحقيقة.

ولقد احتفظ لنا العهد الجديد بصورتين في إطار هذا الأسلوب الظاهري، هما: المعمودية، والعشاء الرباني. ولكن العهد القديم كله، كان يدور في دائرة الرمزية المادية، ولذلك نجد كاتب العبرانيين (9: 1) يتحدث عن الخيمة بأنها «قدس عالمي»، أي أنها قدس ينتسب إلى هذا العالم المادي. ولقد كان من الواجب، على هذا النحو، أن توجد خلفية صناعية يظهر فيها حق الفداء. فالحق لا يقوم على الهواء، أما في العهد الجديد فنجد الحقائق المكملة التي يرتبط بها. بينما كانت هذه الحقائق عينها، في طور الإتمام، ظهرت بها صورة مؤقتة في النظام الطقسي.

ومما سبق نرى أن المفهوم الرمزي، والمفهوم المثالي، للطقوس لا يسيران معًا في خطوة متكافئة. فالناموس تمم عمله الرمزي، بطبيعته الكامنة المدركة بالفعل. أما في «المثال» فالأمر يختلف. وحتى لو كنا نلمس القصور من جانب الطقوس؛ فإن الأمر الأكثر صعوبة هو التنبؤ بما يمكن أن يحل محلها، ويأخذ مكانها، في المستقبل. هنا احتاج «المثال» إلى معونة النبوة لتفسيره (انظر مثلًا إشعياء 53). وينبغي ألا نستنتج في نور معرفتنا «بالمثل»، وسهولة تفسيرها بالنسبة لنا، إن الأمر كان كذلك بالنسبة للإسرائيليين.. فمما لا يتفق مع منطق التاريخ، أن نفترض أن مفاهيمنا المتقدمة عن هذه الأمور كانت هي مفاهيم العهد القديم. أما إن أولئك لم يصلوا إلى الإدراك الكامل لها، فإن ذلك لن يقلل شيئًا من الدلالة الموضوعية التي كانت في قصد الله لهذه «المثل» (Types) ولكننا قد نقع، من الجانب الآخر، في خطأ أقسى: أن نبقى على رمزية، وشكلية العهد القديم في زمن العهد الجديد. وهذا ما تفعله كنيسة روما على أوسع نطاق. وعن هذا الطريق، فإنها، بدلًا من أن تسمو بمادة «المثل» إلى مستوى أعلى، فإنها تقدم نسخة مكررة معادة من القديم.. وفي هذا هدم لجميع الرموز.

الخيمة:

والخيمة تقدم لنا أحد الأمثلة القوية الواضحة، على وجود «الرمزي» و «المثالي»، في واحدة من الصور الأساسية في ديانة العهد القديم. إنها تتضمن، كأساس، فكرة سكنى الله مع شعبه. لقد يبدو في صورة رمزية، في إطار ديانة العهد القديم، كما يبدو كمثال بالنسبة لعمل الخلاص في التدبير المسيحي. إن الخيمة – كما كانت – ثيوقراطية مركزة. فهدفها الرئيسي، هو تحقيق سكنى الله مع شعبه كما يتضح من (خروج 25: 8؛ 29: 44، 45). أما الخيمة، فإنها تستمد هذا الاسم، من الأصل العبري

«مشكن» (Mishkan) أي «مسكن». ومع أن ترجمتنا الحالية تأخذ عن السبعينية، والفولجات اللاتينية، فتترجم الكلمة «خيمة»، إلا أن الخيمة أيضًا تشير إلى مكان السكنى. فكل خيمة «مشكن»؛ ولكن ليس كل «مشكن» خيمة. (وتوجد كلمة في العبرانية بمعنى خيمة هي عوهيل Ohel).

أما سكنى الله، فينبغي ألا يؤخذ، على أن الله محتاج، كما يقول سبنسر إلى بيت يأويه، ويجد فيه راحته، فحتى عند الوثنيين لم يكن هذا مفهومهم عن معابدهم. فالمحراب، دائمًا هو مكان اللقاء بين العابد وبين إلهه، حيث يتحادث معه. ولو كان الإسرائيليون قد ربطوا بين «المشكن»، وبين فكرة منخفضة عن الألوهية، فلا بد أنهم كانوا قد وضعوا تمثالًا ما لله. لأن إلهًا يحتاج إلى مأوى، لا بد أن يكون له جسم. وفي الفقرات التي اقتبسناها نرى بوضوح، أن الله في إقامته للخيمة، لم تكن به حاجة لسكناه هو ذاته، ولكن علاقته بإسرائيل استلزمت إقامة خيمة الشهادة. زد على ذلك أن تلك الخيمة، لا يمكن أن ترمز إلى ما هو «يهوه» في ذاته، أو في أعماله، فهي لا تحد الله أو تحيط به بأي صورة من الصور. أما مفهومها، فيبدو واضحًا، حينما ندرك المعنى المجازي – الذي كثيرًا ما يكون مقصودًا – للفعل «يسكن». إنه يعني الملازمة القريبة أو الرفقة الحميمة. (انظر تكوين 30: 20؛ مزمور 5: 4؛ أمثال 8: 12) إن سكنى الله، مع شعبه، يشبع رغبة في قلب الله، أن يلقي الله قرعته مع شعبه أي أن يكون لهم ماله. وإذ ندرك هذا المفهوم، فإنه يساعدنا على تقدير محبة قلب الله، وحرارة عواطفه وعمله لخير الإنسان، في ديانة العهد القديم.

ولأن هذا الترابط بين الله وشعبه، هو الفكرة الكامنة خلف إقامة المسكن، يمكننا أن نفهم لماذا اختار الله «خيمة» لتكون مسكنًا له. فلقد كان الإسرائيليون يسكنون في خيام، ولم يكن هناك برهان على أن الله يلقي بقرعته معهم، أقوى من مشاركتهم السكنى في خيمة مثلهم. زد على هذا أن المواد التي صنعت منها الخيمة كان ينبغي أن تأتي من تقدمات الشعب الاختيارية حتى تكون رمزًا لرغبتهم الصادقة، في أن يسكن الله بينهم. ويتضح اللقاء الديني بصورة جلية في اسم آخر للخيمة هو «خيمة الإجماع» (عوهيل موعد) أما الاجتماع فلا يعني اجتماع الناس بعضهم ببعض، بل يعني، اجتماع يهوه بشعبه (هنا نرى أن الترجمة السبعينية والترجمة اللاتينية (الفولجات)، قد استخدمت مسبقًا هذا المعنى، حينما ترجمت الاسم إلى «خيمة الشهادة». ولكن الترجمات الإنجليزية، لم تسر في هذا الاتجاه). إن كلمة «اجتماع» لا تعني شيئًا عارضًا، بل شيئًا مرتبًا من قبل، إنها تعني أن يهوه، قد أعد المكان، ورتب الزمان، الذي فيه يلتقي مع شعبه. وهذه الفكرة ذات أهمية كبرى، لأنها إحدى الدلائل، على الصلة الواعية المتبادلة، بين الله والإنسان. وهي الصورة التي تميز ديانة الكتاب (انظر خروج 29: 42، 43؛ عاموس3: 3).

وكون هذا الاجتماع، هو للتحادث فإن الدليل عليه هو الاسم الثالث «خيمة الشهادة» (أعوهيل هايدوت Ohel haeduth) والشهادة هي اسم للناموس. لقد كان الناموس قائمًا، وبناء عليه وضعت شهادة دائمة ليهوه في الوصايا العشر، أو لوحي الشهادة، في قلب تابوت العهد، كما أن الوصايا كانت موجودة في كتاب التوراة المشتمل على الناموس، والذي وضع إلى جانب التابوت وليس بداخله (تثنية 31: 26) ولكن مع أن «الشهادة»، مرادفة «للناموس»، فإنها أيضًا مرادفة «للعهد» (بريت Berith) حتى أنها ترتبط بهذا المعنى. فهي من ناحية شهادة ضده إسرائيل (تثنية 31: 26، 27)، ولا شك أنها كانت شهادة لخيرهم. فهي تؤكد بذلك طبيعة النعمة والفداء، في إعلان الله لإسرائيل (مزمور 78: 5؛ اقرأ مزمور 119).

جلال الله، وقداسته:

بينما تؤكد هذه الصورة، مدى لطف الله، وتنازله العجيب للاقتراب من شعبه وسكناه في وسطهم حاملة صدى مراحم الله من نحو إبراهيم، فإنها من الجانب الآخر، تقدم لنا صورة، لم تبد واضحة تمامًا في عهد الآباء، هي صورة قداسة الله، وسموه. إن الخيمة تحمل اسمًا آخر. إنها «القدس» (المقدش Miskdash) ومن الصعب علينا أن نصل إلى إدراك مدى ما يتضمنه هذا الاسم. لأن كلمة قداسة في العهد الجديد، قد أصبحت محددة، بعض الشيء وأصبحت قاصرة على المفاهيم الأخلاقية. أما التطبيق القديم الذي منه نبع المفهوم الأخلاقي الجديد، فهو يشير إلى جلال الله، وعظمته، وسموه، ليس كمجرد أمر مزعوم أو مفروض بل كجوهر كامن في الطبيعة الإلهية لا ينفصل عنها، حتى إننا نستطيع أن نقول إن قداسة الله، هي طبيعته الإلهية التي تجلله بالكرامة والسمو، فوق كل المخلوقات، والكائنات.

ومن الطبيعي أن يكون موقف المخلوق، تجاه خالق نظير هذا، هو موقف الاحترام الشديد والخوف العميق وهذا الموقف، نستطيع أن نستشفه بجلاء مما ورد في أشعياء (6) وإننا نلمسه في إعلان العهد القديم، أكثر مما نلمسه في العهد الجديد. ولو أننا في العهد الجديد، نراه بصورة كافية حتى ليبدو أنه لا مبرر للتركيز فقط على محبة الله كما يفعل البعض (اقرأ أيوب 4: ١٨) أما الرهبة أمام قداسة يهوه، فليست – قبل كل شيء – بسبب الشعور بالخطية، إنها أعمق من هذا بكثير ولو أن الإحساس بالخطية يقوى ويشتد نتيجة لهذه الحقيقة الأعمق. إن المقارنة بين السيرافيم الذين يستشعرون جلال الله وعظمته، ولكنهم بلا خطية وبين النبي إشعياء، الذي كان يستشعر الحقيقيين، أمر يدعو إلى التأمل (إشعياء 6). أما طبيعة القدس في الخيمة فهي تعلن الحقيقيين أيضًا، فأفراد الشعب، مع إن الله يحبهم، ويفيض بلطفه عليهم، إلا أنهم ينبغي أن يكونوا على بعد من الله – ينبغي أن يكونوا في فناء الدار فقط. الكهنة فقط، هم الذين كان لهم الحق في الدخول إلى القدس، ليس استنادًا على برهم، بل لأن ضرورة الخدمة كانت تستدعي ذلك. حتى الكفارة التي كانت تقدم باستمرار، والتي كان من المفروض، أن تزيل العجز الأخلاقي، لم تستطع أن تجب هذا المبدأ البارز: إنه ينبغي أن تكون هناك مسافة فاصلة بين الإنسان، وبين الله.

وإننا لنرى أن تلازم هذين العنصرين: الاقتراب بثقة إلى الله، والاحترام العميق لجلال الله، هو السمة المميزة لديانة الكتاب المقدس من البداية إلى النهاية لها. وحتى ما يقدمه لنا يسوع المسيح، في العهد الجديد، يحتفظ بهذين العنصرين. فهو حينما يعلمنا أن نخاطب الله بروح البنوة هاتفين «يا أبانا»، يضيف إليها «الذي في السموات»، و ذلك لئلا تدفعنا، محبة الله، والثقة به، إلى النزول إلى مستوى الألفة غير اللائقة من نحو الله، بل إن وجود الكاروبين المظللين على تابوت العهد في قدس الأقداس، يعطينا صورة مهيبة لجلال الله وقداسته – فالكاروبيم هم خدام عرش الله فهم ليسوا ملائكة بمعنى الكلمة لأن الملائكة يقومون بمهام مختلفة ويؤدون رسائل يكلفون بها. ولكن الكاروبيم يلازمون عرش الله لا يستطيعون مغادرته، فهم يعلنون جلال الرب «يهوه» سواء بوجودهم أو بتسبيحهم الذي لا ينقطع. (إشعياء 6: 3، رؤيا 4: 8، 9) أما الصورة الثانية التي تصطبغ، بشكل أعمق، بالصبغة الأخلاقية لفكرة القداسة، فإننا نجدها أيضًا في خيمة الشهادة، فهي – إلى حد ما، كما سبق القول – سبب منع الدخول إلى الخيمة، كما تبدو بصورة إيجابية في ضرورة الطهارة التي كان يجب توفرها في الكهنة وفي الذبائح التي كانت تقدم باستمرار في الخيمة.

مكان العبادة:

وتتجلى أيضًا فكرة حضور الله في الخيمة، في أنها، المكان الذي يقدم فيه الشعب عبادته لله. إنها القصر الملكي الذي يتقدم فيه الشعب بولائهم وإكرامهم للملك.

وهذه الصورة تتضح في القدس، وما يضمه، فقد كان يضم ثلاث قطع رمزية: مذبح البخور، ومائدة خبز الوجوه، (أي إعلان حضرة الله) والمنارة. أما البخور، فهو رمز للصلوات المرفوعة لله، ورمزية البخور تكمن أولًا في أن دخانه هو الخلاصة المصفاة لهذه التقدمة، كما تكمن في حركة صعوده إلى أعلى. أما قرب مذبح البخور من الحجاب أمام قدس الأقداس، فهو يرمز إلى امتياز الصلاة، وقربها من قلب الله وقد كان البخور يتصاعد باستمرار أمام الله. أما رائحة البخور الزكية (في المفهوم الديني العبري)، فقد كانت تعبر عن رائحة الرضى والسرور للرب.. ومائدة خبز الوجوه، (خروج 25: 30؛ لاويين 24: 5 – 7)، فهي ترمز إلى تقدمة طعام وشراب. وكما سنعرف فيما بعد، في دراستنا لناموس الذبائح، كانت هذه التقدمات، تشير إلى تكريس كل طاقات وإمكانات الحياة لله. أما المنارة، فرغم صعوبة تحديد ما تعنيه تمامًا إلا أننا نستطيع أن نقول إنها يجب أن تسير في نفس الخط الذي تسير فيه القطعتان الأخريتان، أي الصلاة، وأعمال إسرائيل الصالحة. ولكن المشكلة تكمن في معرفة ما تختلف فيه عن القطعتين الأخريتين. هنا نرى في نور ما ورد في زكريا (4: 2) ورؤيا (1: 20). إن المنارة تشير إلى تأثير الأعمال الصالحة على الذين هم في الخارج: «لكي يروا (الناس) أعمالكم الحسنة، ويمجدوا أباكم الذي في السموات» (متى 5: 14 – 16). إن النور له مدلوله الرمزي في الكتاب المقدس أكثر من أي عنصر طبيعي آخر، فهو يظهر بقوة في الدوائر الدينية الثلاث فهو نور المعرفة، ونور القداسة، ونور الفرح.

هذه الأمور المتعددة نجدها على شكل رموز في خيمة الشهادة، على أساس سكنى الله هناك. أما الصبغة الرمزية لها، فينبغي أن لا تفهم على أنها تنفي الواقع الحقيقي، وكفايته. فلقد كانت هناك فائدة مقدسة لكل شيء في الخيمة. إنها وسائط حقيقية للنعمة. ولهذا، فإن السؤال الذي يسترعي انتباهنا هو: كيف نفهم مدلول حضور الله في الخيمة؟ هل هو مدلول رمزي؟ أم هو بصورة روحية محضة؟ أم هو بصورة منظورة خارقة للطبيعة؟ هذه هي مشكلة «الشكيناه» Shekinah ومنذ مئات السنين، ساد مثل هذا الاعتقاد الأخير، بين أحبار اليهود، وعلماء المسيحية. وفي أواخر القرن السابع عشر (سنة 1683) رفض فتر نجا (Vitringa) ونظرية الظهور المرئي، واستبدلها بحلول روحي غير منظور، مستندًا على تفسير ما جاء في لاويين (16: 2)، وهي نفس الكلمات التي اتخذت أساسًا لنظرية الحلول الظاهر المنظور. أما تفسيره لتلك الكلمات فهو أن السحابة المذكورة هنا، هي سحابة البخور الذي كان رئيس الكهنة يقدمه، وليس سحابة ظهور الله فوق الطبيعي. وقد كان الشعب، في ذلك الحين، حساسًا لكل ما هو فوق طبيعي حتى أنهم ثاروا على فترنجا، فاضطر إلى سحب نظريته، وعاد إلى الرأي القديم.

وفي منتصف القرن الثامن عشر، احتدم الجدال مرة ثانية، فانتصرت نظرية الظهور الروحي غير المنظور. ومنذ بداية القرن التاسع عشر، وحتى الآن، وجدت نظرية الظهور المنظور كثيرين من المؤيدين لها، ولو أن كثيرًا من الاعتراضات السابقة حامت حولها، مما اضطر أتباعها إلى الاتجاه إلى نوع من الحل الوسط.

فالرأي الآن هو أن المجد الإلهي، كان ظاهرًا بصورة فوق طبيعية، في قدس الأقداس، ولكنه لم يكن هناك بصفة دائمة، بل اقتصر على يوم الكفارة السنوية عندما كان يدخل رئيس الكهنة إلى ما وراء الحجاب.

ومن الواضح أن الآراء بخصوص هذا الموضوع تأثرت بالأفكار اللاهوتية أكثر مما بالدلائل التي يقتضيها التفسير.

ومع أن فترنجا قد يكون الوحيد الذي اتجه إلى تحليل هذه المشكلة بعقل تفسيري محايد، إلا أن تفسيره لما ورد في لاويين (16: 2) لا يمكن قبوله فهو يقرن ما ورد عن السحابة في اللاويين (16: 2) بما ورد في (16: 13). هذه المطابقة بينهما، لا وجود لها، ووجود كلمة «لئلا يموت» الواردة في الموضعين لا يشكل أساسًا كافيًا لإثبات ذلك، لاختلاف القرينة، فالمقصود من اللاويين (16: 2) هو وجوب أن يحترز هارون من الدخول كل وقت إلى القدس داخل الحجاب، فإنه إذا دخل في غير الوقت المحدد، فإنه يعرض نفسه لخطر الموت، لأن في الداخل إعلان مجد حضور يهوه في السحابة والتحذير: «لئلا يموت» يرتبط بوجود السحابة. وأما في العدد (١٣) فيأتي التحذير إلى رئيس الكهنة، من أنه في دخوله إلى قدس الأقداس ينبغي أن يغطي نفسه بسحابة من البخور، لأنه، بدون ذلك، يعرض نفسه لخطر الموت. فالموت هنا يرتبط بعدم إطاعة الوصية في إطلاق سحابة البخور. زد على هذا أنه في عدد (2) نجد الكلمة في الأصل «السحابة» بينما في عدد (13) ترد الكلمة «سحابة» بدون أل التعريف «السحابة» الأولي، لا بد أنها «السحابة» المعروفة جيدًا، والتي سبق ذكرها والتي رافقت الشعب في رحلاتهم إنها سحابة ظهور الله، ومجد. أما سحابة البخور المذكورة في عدد (13)، فلم يسبق ذكرها على الإطلاق فلذلك نجدها بدون أداة التعريف.

وحيثما تقترن في العهد القديم، كلمتا «سحابة» و «ظهور» فالإشارة لابد أن تكون إلى «سحابة» الحضور الإلهي عدد (٢) فأن تركيب العبارة لا يترك مجالًا مطلقًا للظن بأنها سحابة بخور يجب إطلاقها.

وعند تدشين الخيمة، والهيكل، نجد أن بهاء مجد الله، قد ملأ القدس (خروج 40: 34؛ 1ملوك ٨: ١٠ – ١٢) ومن الصحيح أيضًا أن مجد الرب قد ارتفع عن المكان بعد ذلك لإننا نقرأ أن الكهنة الذين لم يستطيعوا أولًا أن يقفوا للخدمة بسبب السحاب لأن مجد الرب ملأ البيت، عادوا مرة ثانية إلى الخدمة، ولكن كون المجد الإلهي قد ارتفع جميعه، ولم يبق منه شي فهذا ما يُذكر. ومع هذا فإن الافتراض الأخير، أمر طبيعي فقد رأى حزقيال، أبان السبي مجد يهوه، وقد غادر الهيكل. (حز ١٠: 18؛ 11: 23). ويشير حجي إلى أن الهيكل الذي أقيم بعد السبي، كان ينقصه شيء بالقياس إلى هيكل سليمان (حجي 2: 7). ويتحدث المرنم عن القدس في عبارات تشير إلى أن مجد الرب يرتبط به ارتباطًا كليًا (حز 63: 2). بالاتفاق مع هذا، لدينا شهادة بولس الرسول، الذي يتحدث عن «المجد» كواحد من الامتيازات العظيمة التي كانت تميز شعب الله. (رومية 9: 4؛ مع أعمال 7: 2؛ رؤيا 15: 8، 21: 11، 23).

وهكذا نرى أن الخيمة، لم تكن فقط تشير بصورة رمزية إلى سكنى الله وسط إسرائيل، بل كانت بالفعل – تشمل هذه السكنى. ولكن هل كانت الخيمة، هي بيت الرب فحسب – أم كانت بيت الرب، والشعب معه أيضًا؟ والجواب الصحيح، هو أن الخيمة كانت بجملتها، بيتًا للرب فلم يكن هناك قسمان، وقسم للرب وقسم للشعب، فالقدس، نظير قدس الأقداس هو ملك للرب وحده، أما الشعب، فقد

كان الرب يستقبلهم في بيته كضيوف، ولا يغير من الحقيقة شيئًا أن هذا يتم حرفيًا في العهد القديم بل رمزيًا فقط، تمامًا كما كان تطهير الشعب، والتفكير عن خطيئة، يتم بصورة رمزية، إلا أن هذا لم يقلل من أهميتها شيئًا، كان هذا الامتياز لكل إسرائيلي (مزامير 15: 24، 27).

نقول: إن كان الخيمة ترمز إلى مسكن الله السماوية وكان أعظم رجاء الشعب الله هو أن يستقبلهم الله في أكمل شركة معه، فلا بد أن يكون في الخيمة ما يعكس أو رمز، مسبقًا، لهذه الحقيقة، – بلا استثناء – هذا ما نراه بوضوح في إطلاق نفس الأسماء – بلا استثناء – على القدس الأرضي، كما على القصر السماوي: مثل «معون (Ma’ore)» و«هيكل (Hekhal)» و«ذبهل (Zebhul)».

وهذه نقطة لها أهميتها اللاهوتية، فهي تتعلق بموضوع طبيعة الديانة، ودور الإنسان فيها وفي شركة العهد المثالية التي تصور لنا هنا، نرى العامل الإلهي هو المسيطر الغالب فالإنسان يبدو مسموحًا بالدخول، متطهرًا ليتوافق مع حياة الله ومعتمدًا عليها والتقوى في مفهومها الكتابي مركزها هو الله. المسيح، كانت الخيمة مثالًا له:

المسيح، كانت الخيمة مثلًا له:

إن المدلول المثالي للخيمة، نستطيع أن نصل إليه برجوعنا إلى مدلولها الرمزي.. وهكذا ينبغي أن نسأل أنفسنا أين ظهرت هذه المبادئ، والحقائق الدينية، التي تعلمنا إياها الخيمة، أين ظهرت، في تاريخ الفداء بعد ذلك في كمال تطورها؟

إننا نجدها أولًا في المسيح الممجد. وعن هذا يتحدث كاتب البشارة الرابعة – يوحنا (1: 14). فالكلمة، الذي صار جسدًا هو الذي سر الله أن يحل فيه أو يسكن بين البشر لكي يعلن نعمته ومجده، وفي يوحنا (2: 19 – 22) يتنبأ يسوع بأن هيكل العهد القديم، الذي يقوم أعداؤه بهدمه، بعداوتهم له، سوف يقيمه في أيام ثلاثة: أي عن طريق قيامته. وهذا يؤكد التطابق بعد بين قدس العهد القديم، وشخصه الممجد. ففيه سوف يبقى إلى الأبد كل ما كانت تعنيه الخيمة، ومن بعدها الهيكل، إن المبنى الحجري قد يختفي أما الجوهر فسرمدي خالد. في كولوسي (2: 9) يعلمنا بولس أن في المسيح، يحل كل ملء اللاهوت جسديًا ويجب أن تقرن هذه الأقوال ما قاله الرب يسوع لنثنائيل في يوحنا (1: 51) حيث يتحدث عن شخصه بأن فيه تم ما قاله يعقوب: «ما هذا إلا بيت الله، وهذا باب السماء» في كل هذه الحالات فإن حلول الله في المسيح حقق كل الأهداف، التي أقيمت لأجلها الخيمة في عصر موسى أنه أسمى وأكمل تحقيق لما كانت الخيمة تمثله من قداسة وإعلان للحق.

والخيمة أيضًا «مثال» للكنيسة:

وما ينطبق على المسيح، ينطبق أيضًا على كنيسته وفي الخيمة أيضًا نرى «المثال» لها، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، حيث أن الكنيسة هي جسد المسيح المقام، لأجل هذا لقبت الكنيسة «ببيت الله» (أفسس 2: 21 – 22؛ 1تيموثاوس 3: 15؛ عبرانيين 3: 6؛ 10: 21؛ 1بطرس ٢: 5). كما أن ذلك ينطبق على المؤمن كفرد فهو «هيكل الله» (1كورنثوس 6: 19) وينبغي أن نلاحظ أن «بيت الله» في العهد الجديد، ليس مجرد صورة للشركة بين الله وبين كنيسته، ولكنه يشير بصفة خاصة إلى مسكن الرب في العهد القديم. أما أعظم تحقيق لفكرة الخيمة، فسيتم في المرحلة الاستخاتولوجية أو الأخيرة، في تاريخ الفداء كما جاء في سفر الرؤيا (21: 3). وما يستلفت النظر هنا، هو أنه اعتمادًا على ما ورد في أشعياء (4: 5، 6).

ستتسع مساحة الخيمة، أو الهيكل، لتصبح في اتساع أورشليم الجديدة بأكملها – أما الحاجة إلى الخيمة، أو إلى الهيكل، في صورتهما الرمزية، والمثالية، فدليل على عدم كمال الثيوقراطية الحاضرة، وحينما تصل الثيوقراطية إلى مستوى النموذج الإلهي، حينئذ لا تعود هناك حاجة إلى الرمز أو المثال. وهذا هو السبب الذي من أجله يقول الرائي: «ولم أر فيها هيكلًا» (عدد ٢٢) هذا لا يجعلها «المدينة التي بدون كنيسة» بل بالتعبير الكتابي نقول إنها ستكون المدينة التي أصبحت بجملتها كنيسة...

نظام الذبائح في الناموس:

أما الخط الرئيسي الثاني في الناموس الطقس، فهو المتعلق بالذبائح. فطقوس تقديم الذبائح، كانت محور العبادات في الخيمة. فالمذبح نفسه كان بيتًا لله... خيمة مصغرة. لذلك فقد وصف على أنه المكان الذي يصنع فيه الله اسمه، ويلتقي بشعبه. خروج (20: 24). إن النواميس المتعلقة بالخيمة في الأصحاحات الأخيرة من سفر الخروج تعقبها مباشرة نواميس الذبائح في الإصحاحات الأولى من سفر اللاويين.

أما الذبائح فأنها تبدأ بالناموس الموسوي، إذ نقرأ في الكتاب أن قايين وهابيل قدما للرب قرابينهما، وأن نوح قدم ذبائح لله، بعد الطوفان. هذه الذبائح تتعلق بحالة الخطية، ففكرة الذبيحة الصلة بحقيقة الخطية. ولكي نصل إلى مفهوم واضح أكيد، عن صلة الذبيحة بالخطية، علينا أن نميز بين الهدفين الرئيسيين، من تقديم الذبيحة وهما التكفير والتكريس. ومن الواضح أن الكفارة لا تكون، ما لم يكن الإنسان مبيعًا تحت الخطية. فالعنصر الكفاري في الذبيحة، يرتبط ارتباطًا كاملًا بحقيقة الخطية، ويستمد حقيقة وجوده منها. إنه يختلف عن عنصر التكريس. فالتكريس تستلزمه الخطية، أساسًا، أنه قديم قدم الدين نفسه. بل أنه يشكل جوهر الدين. ولكن وجود التكريس أصلًا في الديانات التي لا يتبلور فيها مفهوم الخطية لا يجعلنا نستنتج أن ارتباط الذبائح بالتكريس، قديم قدم فكرة التكريس نفسها.

والأصوب هو أن طقوس التكريس الظاهرية، هي نتيجة وجود الخطية فما لم تكن هناك خطية بين الإنسان، وبين إلهه، لكان الاتصال مباشرًا وروحيًا، ولكانت العبادة لا تحتاج إلى وساطة، أو رمز بين المخلوق وخالقه. هذا الفرق بين مفهومي الذبيحة، كان له أثره، في إثارة التساؤل: هل الذبائح من مصدر إنساني خالص، أم بأمر إلهي. أما بالنسبة للمفهوم التكفيري في الذبيحة، فلا بد وأن يكون هناك أمر إلهي. وحتى ولو أدرك الإنسان من نفسه فكرة الكفارة، فان الأمر يستلزم موافقة الله الجلية حتى يدخل الكفارة إلى الإطار العملي. ومن الجانب الآخر فإن فكرة التكريس كامنة في الإنسان. ومن الملاحظ أنه بعد السقوط اتجه الإنسان إلى أن يخلع على هذه الفكرة ثوبها الخارجي الظاهر، لأنه شعر أن الخطية قد فصلت بينه وبين إلهه، حتى انتفت فكرة تقديم ذاته مباشرة إلى الله.

ويجب أن نقر بأن أسفار موسى – لا تذك النا نشأة نظام الذبائح، سواء في صورتها التكفيرية، أم في صورتها التكريسية. ويقول البعض إننا نجد ذلك في تكوين (3: 21). فالأقمصة التي صنعها الله لتغطية عرى آدم وحواء كانت من جلود حيوانات، وكان معنى هذا أن حياة حيوانية تلزم لتغطية الخطية. ولكن ما يتعارض مع هذا الرأي أن الكلمة المستخدمة لعمل الله هذا، ليست الكلمة الفنية المستخدمة في الناموس للكفارة أو تغطية الخطية بالذبيحة. أن الكلمة هي مجرد الفعل «البسهما». وهي كلمة لم تستخدم قط في الناموس، للتعبير عن التكفير عن الخطية.

وبينما يحدد الناموس، نوعًا معينًا من الذبائح للتكفير، فإننا نراه يخصص تقدمات ثمار الأرض، غير الدموية لهدف التكريس فقط. في الذبيحة الدموية يقترن معنى التكفير، بمعنى التكريس. والاتحاد بين هذين المفهومين نراه أيضًا في تقدمات التكريس حيث لم تكن تقدم ثمار الأرض إلا إذا كانت قد سبقتها ذبيحة دموية، أما لتقدمة غير الدموية لا تنفي فكرة الكفارة، بل تفترض وجودها. أما استخدام الذبيحة الدموية دائمًا للتكفير فذلك لوجود عنصر الدم فيها. وبحسب الناموس، بدون سفك دم لا يحصل تكفير عن الخطية.

تقدمات... عطايا... ذبائح:

أما الإطار الذي يضم كافة الذبائح، فهو «القربان gorban» أو التقدمة (الكلمة حرفيًا: الشي الذي يُقرَّب). وهناك كلمة ثانية للإشارة إليها هي «متنوت قدش (Mattenoth and godesh)، أي عطايا القداسة»، ويبدوا أن هذا التقسيم بني على عنصر التكريس فيها. أما أن التكريس عطية، فهو أمر يبدو طبيعيًا. أما الكفارة فمن الصعب أن نطلق عليها هذا الاسم، ولو إننا سنرى فيها شيئًا من ذلك، حينما سنعرض لها بالدراسة.

أما كون التقدمات والذبائح عطايا، فهو أمر على جانب كبير من الأهمية لنا لفهم طبيعة الذبيحة، والنقطة التي ينبغي ملاحظتها هي أن «التقدمات»، و «العطايا المقدسة»، هي تعبيرات عامة أنها تضم الذبائح، كما تتسع لتضم ما هو أكثر من الذبائح. فكل ما هو مخصوص ليهوه بأية صورة من الصور يمكن أن يطلق عليه هذين الاسمين، ولكن ليس كل شي من هذا القبيل، يمكن أن نطلق عليه ذبيحة. أن كل ذبيحة هي عطية مقدسة، ولكن ليست عطية مقدسة هي ذبيحة. ومن المؤسف أننا لا نجد في الناموس – حتى نستطيع الفهم الصحيح لهذا الأمر – تعبيرًا مميزًا لهذا القسم من العطايا المقدسة، حتى أنه لا يبق أمامنا إلا الرجوع إلى الكلمة اللاتينية (Sacrificium) التي منها اشتقت الكلمة الإنجليزية ذبائح (Sacrifices)والتي لها أصلًا مفهوم أكثر شمولًا مما لها الآن.

نقول إن ما يميز الذبيحة عن سواها، مهما كان سواها مقدسًا، هو أن جزءًا من الذبيحة أو كلها كان يقدم فوق المذبح، وبدون المذبح لا توجد ذبيحة. أما وضع الذبيحة على المذبح، فهو أمر له معناه العميق، إنه يعني قبول يهوه للذبيحة واستهلاكه المباشر لها. لأن يهوه يسكن في المذبح. وفي لغة تصويرية مجازية، يعبر الناموس عن استيعاب (واستهلاك) الرب للذبيحة حينما يتحدث عنها «كطعام للرب» أو «وقود رائحة سرور للرب». ثم جاء الأنبياء بعد ذلك معلنين احتجاجهم على هذا المفهوم المادي، وكأن الله محتاج في طبيعته إلى الطعام، أو التلذذ بحاسة الشم.

أما المعنى الذي يرمي إليه الناموس، فهو أن الله، في صلته القائمة مع إسرائيل، كإله إسرائيل، هو بحاجة إلى ذلك، ولذلك اختار إسرائيل وأمرهم بهذه الخدمة الطقسية، ليتصاعد الحمد والتكريس له على الدوام.

والناموس كله تسوده هذه النغمة. وروحه، وعلى الأخص في نظام الذبائح، هي روح ديانة، مركز دائرتها الله لا سواه. وحيث أن الخدمات الدينية من نحو الإنسان في العهد القديم، كانت نسبيًا، في حدود ضيقة، فإن هذا الانطباع، يصبح أكثر قوة. إنه سمة مميزة لدائرة الديانة الكتابية، تحت كافة الظروف. وكل نشاط داخل هذه الدائرة، هو خدمة، ليس في مفهومها الإنساني الهزيل، بل بمعنى أنها – في تحقيقها – موجهة إلى الله، كذبيحة بالمعنى الدقيق لها في مفهوم العهد القديم.

وقد يشطح الفكر بالبعض، فيتصور أن الذبيحة لا تزيد عن كونها عبادة. صحيح أن الذبيحة تتضمن العبادة، ولكن العبادة ليست هي كل الذبيحة... العبادة في الذبيحة، تشكل نصفها فقط، ذلك النصف الذي يصل الإنسان بالله. أما النصف الثاني الذي يصل الله بالإنسان، فهو ليس صلاة. ولكنه عمل إلهي مقدس، عمل يقوم به الله، أما الإنسان فلا يزيد عن كونه أداة استقبال سلبية، فهي ليست صلاة ولكنها بالحري استجابة الله للصلاة. ومن هذه الناحية، فإن مفهوم الكلمة الحديث، أصبح مضللًا، إذ تفوح منه رائحة التعبير الوثني، لأن كلمة ضحية أو ذبيحة في مفهومها الحاضر تتضمن «عملًا» ليس عمل الله، بل عمل الإنسان. ومع ذلك فمفهوم الذبيحة كعبادة، يمكن أن يكون نافعًا، لأنه قد يعيننا على إدراك كيف أنه في حالة الذبيحة الكفارية، هناك أيضًا مضمون العطاء من جانب الإنسان. فالإنسان ينبغي أن يعطي من رغبته، وثقته، وتطلعاته، في تلك العملية، إنه يرد إلى الله، ما سبق أن وهبه إياه الله، كوسيلة للنعمة.

والتعليمات المختصة بمواد الذبيحة، توضح لنا كيف كانت الذبيحة تعتبر تقدمة ليهوه.

وأول الشروط، أن كل الأشياء التي تقدم يجب أن تكون «طاهرة». ومع ذلك، فليس كل ما هو طاهر مقبول كذبيحة. ففي عالم الحيوان، كان مسموحًا بتقديم: العجول، والخراف، والتيوس، والحمام. وفي عالم النبات، كان يمكن تقديم الزيت، والقمح، والنبيذ.

أما المبدأ في هذا الاختيار، فله جانبان: إن الذبيحة ينبغي أن تكون من المواد التي تقيم أود من يقدمها. ومن نتاج حياته.

فبالنسبة لشعب زراعي، كالإسرائيليين في كنعان، فإن الأشياء المذكورة تحقق هذه النظرة المزدوجة (وفي هذا كان الناموس يتطلع إلى المستقبل). وإذ نرجع بهذين الأمرين، إلى أصلهما الواحد، يجب أن نقول أنهما يجعلان من الذبيحة، تقدمة الحياة لله. إن الذبائح والتقدمات على هذا النحو، هي أفضل تعبير عن هذه التقدمة، حيث أن تقديم الذبائح البشرية لم يكن ممكنًا في نور العهد القديم، وهي على هذا النحو، تعبير عن حق هام في صورتيه السلبية، والإيجابية: أما سلبيًا فذلك لأن الذبيحة، ليست نقلًا، أو إضافة، لشيء ذي قيمة إلى حساب الله... وهي ليست هدية، بحسب المفهوم الوثني، والرب يعترض على هذا المفهوم الخاطئ، مناديًا بأن له العالم وكل ما فيه فمن هذا الذي يعطيه ليزداد غناه؟

أما الجانب الإيجابي، فالذبيحة تؤكد أن الله في صلته بالإنسان لا يرضيه شيء، أقل من تكريس الحياة بجملتها له.

الصلة بين مقدم الذبيحة، وذبيحته:

النقطة الثانية التي نود أن نعرض لها، هي الصلة، في مفهوم الناموس، بين مقدم الذبيحة وذبيحته. هناك أكثر من نظرية بخصوص هذا الأمر، وليس ذلك لأن الناموس، غير واضح في هذه النقطة، ولكن لأن الجدل بخصوص الناموس الطقسي دفاعًا عن بعض النظريات عن الكفارة، أو دحضًا لها، قد أدى إلى هذا الاختلاف، وقد ساعد على ذلك عدم وجود فلسفة صريحة عن الذبيحة في الناموس، ولكن لنترك الناموس يفسر نفسه، فكثيرًا ما تنتج البلبلة عندما يبتعد المفسرون عن الناموس أو يهملونه متكلمين عنه من أنفسهم. ينبغي ألا ندع المجال، لأية مفاهيم مسبقة عن الفداء، لتُكَوِّن أفكارنا عن الناموس، بل ليكن الأمر على عكس ذلك. ولكن علينا أن نعرف أن العهد الجديد يتكلم، في بعض المواضع، بكل جلاء عن إتمام بعض الأمور من طقوس الكفارة، مما يجعل من المستحيل تجاهلها.

وفيما عدا ذلك، فيجب أن نستجمع فلسفة الذبيحة من دراسة كيفية إجراء هذه الطقوس، وهو ما ستفعله في حينه.

أما الآن فعلى سبيل التمهيد نستطيع أن نقول أن هناك ثلاث نظريات عامة عن المعنى العميق للطقوس وما تنشئه من صلة بين الذبيحة ومقدمها.

أما الأولى فيمكن أن نسميها النظرية الرمزية. وبمقتضى هذه النظرية، فإن طريقة تقديم الذبيحة، تصور لنا بعض الأمور التي ينبغي أن يجتاز فيها مقدمها، والتي يمكن أن يجتاز فيها، وتكون لها فعاليتها بالنسبة له، أما تلك الصورة، كصورة، فينبغي أن تبقى في الدائرة الشخصية الذاتية فهي تصور لنا ليس ما يجري خارج الإنسان ولأجله، بل ما يجري في باطن الإنسان. ولذلك فنحن نطلق على هذه النظرية اسم النظرية الرمزية المجردة..

وبناء على هذه النظرية يمكننا أن نقول أن الذبيحة تقديم تصويري، لأشياء مثل التقديس، والرجوع إلى دائرة رضى الله. وأقصى ما نستطيع أن تقدمه لنا هذه النظرية هو أن هذه الطقوس قد تصور بعض الالتزامات الموضوعية، التي كان ممكنًا أن تفرض على الإنسان، والتي يتذكرها في ممارسات الذبيحة ولكن لا يتقيد بها فيما بعد بأي صورة. كأنما هي مجرد درس يقدم له، وهذا التفسير لطريقة تقديم الذبائح، يدخل في إطار النظريات الأدبية والإدارية للكفارة...

والنظرية الثانية هي التي يمكن أن تسمى بالنظرية الرمزية البدلية.

وهذه النظرية الثانية، تشترك مع النظرية الأولى، بداية، في اتجاهها الرمزي المتعلق بالشخص ذاته. هنا يبدأ الطقس، بتصوير حالة الإنسان الذاتية وعلى الأخص بالنسبة لالتزاماته، ولكن من هنا تبدأ في الافتراق عن النظرية الأولى في اتجاهها الرمزي الخالص. فإن كان المذهب الرمزي يفترض بأن الخطوات التي تأتي بعد ذلك، تظل تصور لنا ما يحدث في باطن الإنسان، فإن الرمزية البدلية، في تطوير لهذا الافتراض، تؤكد أنه من مفهوم الطقوس نفسها، ليس هناك ما يمكن عمله في داخل الإنسان مباشرة. ولا بد أن يكون هناك بديل يحل محله، أما كل مراسيم الطقس، فتجرى على البديل، وليس على مقدم الذبيحة. وعلى هذا الأساس فإن العملية كلها تتخذ صيغة موضوعية إنها تصبح شيئًا يجرى خارج كيان مقدم الذبيحة... لمنفعته.

وهكذا نرى أن الموضوعية والبدلية تتمشيان جنبًا لجنب، وعلى نفس المبدأ فإن تبني النظرية الرمزية، يحمل في طياته، انتفاء العنصر البدلي، والعنصر الموضوعي...

أما النظرية الثالثة، فهي تتخذ موقفًا متميزًا، تجاه ناموس الذبيحة. فلا توافق بينها، وبين النظريتين السابقتين، من حيث أنها لا تعترف على الإطلاق بوجود نظرية مترابطة محددة عن الذبيحة في الناموس، بصفة خاصة، أو في العهد القديم، بوجه عام هذا هو رأي مدرسة ولهاوزن في النقد. فالقوانين المتعلقة بالذبائح ليست سوى رواسب عمليات طويلة من التطور. إنها عادات مختلطة لا ترتيب فيها مبنية على مبادئ غير مترابطة، تراكمت على مدى أزمنة طويلة. بل أن الناموس نفسه، في نظر أتباع هذه المدرسة، ليس له رأي واضح في معنى الذبيحة. وأن كل ما يحاول هؤلاء الكتاب تقديمه، هو تاريخ الذبيحة، وليس نظريتها. وما كانت الذبائح بين القبائل البدوية القديمة، إلا وسائط لتقوية رابطة الدم، الكائنة، على حد افتراضهم، بين الآلهة، وبين المتعبدين لها، وكان هذا يتم باشتراك الآلة معهم في الدم الواحد، دم الذبيحة. والعملية كلها لا تحمل معنى التكفير بل هي مجرد طقس مقدس.

ثم في عصور لاحقة، تغير مفهوم الذبيحة، باستقرار قبائل أو أسباط العبرانيين في أرض كنعان – كانت ديانتهم فيما مضى، ديانة بدوية، ثم جاء الوقت الذي أصبحت فيه حياتهم زراعية، وتغيرت مفاهيم ديانتهم تبعًا لذلك. فكانت الذبائح هدايا تقدم ليهوه، وكانت تقيمها وتكرارها أهمية عظمى وأصبحت عبادتهم أكثر تعقيدًا وأكثر ترفًا. ووراء كل هذا كانت توجد عقيدة ساذجة، هي أنهم يستطيعون استرضاء الله، بالذبائح، والتقدمات، بغض النظر عن الروح التي بها يقدمون هداياهم، وذبائحهم.

هذه الفكرة عن الذبيحة هي فكرة كنعانية في أصولها، رأى الأنبياء شرها، واحتجوا ضد هذا الضلال، ومن مفهومهم أدركوا أن الذبائح ليست غير ضرورية فحسب، بل أنها صورة خطيرة للخدمة الدينية، وشيء لا يرضى عنه يهوه. ظل هذا، في البداية، مجرد كلام نظري لم يجد استجابة عند الشعب، فرأى الأنبياء أنهم، لكي يستطيعوا التغلب على هذه المفاهيم الشعبية، يجب عليهم أن يلجأوا إلى نوع من التوفيق، فاتجهوا إلى تهذيب وتطهير الممارسات الدينية والسمو بها بقدر ما يستطيعون. وكانت نتيجة كل هذه التسوية والتوفيق، هذه القوانين الموجودة في وثائق الأسفار الخمسة، وبذلك أصبحت المفاهيم البدائية القديمة، تحمل، إلى أبعد حد مستطاع، مضمونًا أخلاقيًا روحيًا.

هذه هي خلاصة نظرية مدرسة ولهاوزن عن الذبائح...

مراحل طقوس الذبائح:

والآن نأتي إلى المراحل المتعددة لطقس الذبيحة. أما أولها فهو اختيار الذبيحة من الدائرة المسموح بها. فالحيوان ينبغي أن يكون عينة كاملة بلا عيب. وبالنسبة لسنه وحالته، ينبغي أن يكون خاليًا من كل ما من شأنه أن يقلل من قيمته. وهذا هو مفهوم العقيدة الشعبية السائدة، من أن الذبيحة هدية ليهوه. والإنسان، يقدم أفضل ما لديه لإلهه، ولكن ليس من السهل تفسير ذلك بحسب نظرية الرمزية المجردة التي ترى أنه يجب أن ينظر إلى الذبيحة كصورة، أو كنسخة طبق الأصل من مقدمها. فإذا كان مقدم الذبيحة يأتي لأنه يشعر بالذنب، والقصور، فكيف تكون الذبيحة التي بلا عيب صورة منه، مماثلة له؟ عند هذه النقطة تبدو أفضلية النظرية الرمزية البدلية، حيث تحل الذبيحة البديلة الكاملة، محل مقدمها الناقص، حتى يتم – في كمالها ما يعجز الإنسان عن إتمامه بدونها. ولكن من المؤكد أيضًا أن الحيوان، يقدم صورة للكمال الأخلاقي من الناحية السلبية، ففيه لا تظهر الفوارق الأدبية وبذلك فهو لا يستطيع أن يرمز إلى القصور الأدبي أن الحيوان برئ ولكن ذلك لأنه لا مقدرة له على فعل الخير، ولا تجنب الشر.

وعلى هذا فإنه لا يمكن أن يرمز لصورة الإنسان الحقيقية. ولكن في الرمز أمكن تجاوز ذلك بالتأكيد الحاسم على كمال الحيوان وخلوه من كل عيب جسماني. بل إننا نرى النبي إشعياء (الأصحاح 53) يتحدث عن حمل الذبيحة وكأنه يحمل صفات أخلاقية، وإن كانت في صورة سلبية مثل البراءة والوداعة، ومع ذلك فقد صيغ هذا الوصف ليصور طبيعة «عبد الرب» وهذا يرينا كيف أن السلبي يمكن أن يقوم كرمز لكمال المثال المقابل (Anti–type). وإننا لنجد بطرس يعلن أن المؤمنين قد نالوا الفداء «بدم كريم، كما من حمل بلا عيب ولا دنس دم المسيح». أما هذه النقاوة من كل عيب ودنس، فلا تزيد في قيمة التقدمة فحسب، بل تزيد في فعاليتها للفداء. (1بطرس ١: ١٩).

أما الخطوة الثانية بعد أن يؤتى بالحيوان إلى الخيمة، فهي عملية وضع يدي مقدم الذبيحة عليها. أما الكلمة في الأصل العبري، فهي أقوى كثيرًا من الكلمة في الإنجليزية، أو في الترجمة العربية. إنها

تعني حرفيًا «الاتكاء بالأيدي» (لاويين 16: 21). هذه الممارسة كانت تتم مع كل ذبيحة حيوانية، وكانت تتم مع الذبائح الحيوانية فقط.. وفي هذه إشارة إلى الصلة الوثيقة بين الصفة المميزة للذبيحة الحيوانية، وبين الاتكاء بالأيدي، وهذه الصفة المميزة للذبيحة الحيوانية هي استخدام الدم للتكفير. وعلى هذا فوضع الأيدي، له مدلوله المرتبط بهذا. ويتضح هذا المدلول من المناسبات العديدة التي ورد ذكرها فيها (تكوين 38: 13؛ لاويين 24: 14؛ عدد 8: 10؛ 27: 18؛ تثنية 34: 9). من هذه جميعها يتضح أن هذه العملية ترمز إلى نقل شيء من واحد لآخر. أما ما هو ذلك الشيء المنقول، فيتوقف على المناسبة والظروف. ولكن الطرف الثاني الذي ينتقل إليه الشيء المراد نقله، يبدو في كيان متميز مختلف عن ذاك الذي وضع الأيدي عليه، وهذا يبين بوضوح فكرة البدلية في الذبيحة، بمعنى أن الحيوان، لا يمكن أن ينظر إليه كنسخة طبق الأصل من مقدم الذبيحة، إذ كان يجب أن تكون الذبيحة كيانًا مستقلًا عن مقدمها.

وفي جوابنا على التساؤل، عن الشيء الذي ينقل للحيوان البديل، نقول إن الأمثلة التي أشرنا إليها آنفا، لن تخدمنا كثيرًا. ولكن هناك دليلًا آخر يثبت لنا أن الشيء الذي ينقل عن واضع اليدين، هو الخطية، وما يتصل بها من عقاب الموت بالنسبة لمقدم الذبيحة. ففي طقوس يوم الكفارة العظيم، التي نستطيع أن نعتبرها، جماع كل الطقوس، نرى هارون رئيس الكهنة يؤمر بوضع يديه على رأس تيس المعزى الثاني، ويعترف بكل خطايا الشعب. هذا التيس الثاني لم يكن ذبيحة تذبح على النمط المألوف. بل يرسل إلى البرية رمزًا لرفع الخطية وأبعادها.

ولكن هذا التيس الثاني، كان يكون مع التيس الأول، وحدة لا تتجزأ كذبيحة واحدة. أما إرساله بعيدًا في البرية، فللتعبير بصورة واضحة مرئية عن إبعاد خطايا الشعب بعيدًا، بعد أن تم التكفير عنه (في التيس الأول، الأمر الذي ما كان ممكنًا أن يكون واضحًا، في التيس الأول، الذي مات في عملية التكفير). وهكذا في كل مرة يتم فيها وضع الأيدي في سائر الذبائح، ننقل الخطية رمزيًا من مقدم الذبيحة إلى الذبيحة.

وهذا التفسير السابق على قدر عظيم من الأهمية. لأنه يوضح النتائج الهامة للخطوة التالية في تقديم الذبيحة، وهي ذبح الحيوان بأيدي من يقدمه ومن هنا جاء اسم «مذبح» (mizbeah)، أو «مكان الذبح». وتتأكد أهمية هذه العملية في الأمر بأن يتم الذبح على المذبح وفي الجانب الشمالي منه ولا يعرف على وجه التحديد، المعنى الرمزي في هذا. ولكن لولا أن لذلك أهمية لما ذكر هنا، والأمران يتعلقان بالذبيحة ومكانها يقفان في وجه النظرية التي نادى بها البعض أمثال «كيل» و «دلتش» من أن عملية ذبح الحيوان، لا قيمة لها في حد ذاتها، سوى أنها الوسيلة اللازمة للحصول على الدم، والشحم اللذين لهما أهميتهما.

وبالارتباط بوضع الأيدي على الذبيحة، رمزًا لنقل الخطية من مقدمها إليها، فإن ذبح الحيوان، حامل الخطية، يشير قطعًا إلى أن الموت، الذي هو عقوبة الخطية، قد أوقع على الذبيحة بصورة بدلية. أما كون هذه الفكرة، واردة في الناموس، فهذا واضح من أكثر من شاهد، نكتفي فيه بما ورد في سفر التثنية (٢١: ٩)، حيث يتم التكفير بسفك الدم، بل بكسر العنق، ولدينا أيضًا ما ورد عن موسى، حينما طلب من الرب أن يميته بديلًا عن شعب إسرائيل (خروج 32: 30 – 34).

أما الخطأ الذي وقع فيه كيل، ودلتش، فيرجع إلى أن الناموس لا يذكر الذبح، ولكنه يذكر الدم كوسيلة للتكفير. وهذه ملحوظة صائبة، ولكن الاستنتاج خاطئ. إن الدم هو أوضح رمز للموت

فالاعتراض بأن ما يذكر هو الدم لا الموت، هو خطأ في الأساس. وكما أن الدم رمز للموت، هكذا هو أيضًا رمز للحياة، ولكن هذا لا يظهر في الطقس، وليس من الملائم أن يظهر في هذه الصورة، لأنه يبدو دمًا مهراقًا إشارة إلى مفارقة الحياة أي إشارة إلى الموت. إن الدم في العروق... الدم في الحيوان الحي، لا يكفي عن الخطية، الوسيلة الوحيدة لكي يصبح دمًا تكفيريًا، أن يدخل في أزمة الموت، وهكذا يصبح ملائمًا، لأن يكون دليلًا على الموت. إن القول: «بدون سفك دم لا تحصل مغفرة (كفارة)» لا يمكن أن يكون عكسه صحيحًا، أي ليس صحيحًا أنه «لا دم بدون كفارة». وإذا قيل إن الدم كدليل على الموت الكفاري يجب أن يكون له أثره عندما يسيل من الحيوان المذبوح في لحظة حدوث الموت، فجوابنا هو أن الأمر يتوقف على الإدراك الصحيح لما يعنيه العهد القديم بكلمة «يكفر».

ومن اللازم لنا أن نضع الخطوط الفاصلة اللازمة لتحديد المعنى المقصود. مميزين بين الكفارة نفسها وبين تطبيق الكفارة. أما رمزية الطقس فهي تضم الأمرين معًا. فحينما يقول إن (الدم يكفر أو «يغطي»)، (وهو التعبير الفني في الناموس عن التكفير)، فإنه يعبر بذلك عن الكفارة كما نسميها كما عن تطبيق الكفارة (وهو ما نسميه التبرير).

والآن، بهذا المفهوم الشامل، نقول إن عملية الكفارة أو التغطية لا يمكن أن تتم حتى يرش الدم، كرمز للموت، على المذبح، أو بعبارة أخرى، حينما يلتقي الدم بالله الذي يسكن في المذبح. هذا هو السبب الذي من أجله لا يقول الناموس: إن الذبح يكفر، بل يحرص على التأكيد بأن رش الدم على المذبح هو أساس التكفير. ولكن ليس معنى هذا أن الذبح، لا صلة له بهذه النتيجة. وبالإضافة إلى هذا، هناك سبب خارجي لتأكيد الناموس على كيفية استخدام الدم، أكثر من طريقة ذبح الحيوان. أما الذبح فكان أمره بسيطًا عاديًا في كل الظروف. أما استخدام الدم فكان معقدًا، يختلف باختلاف الفئات، وبحسب الظروف المختلفة لتقديم الذبيحة، وهذا ما يجب تمييزه بدقة.

ونحن لا ننفي قوة التكفير في الموت بالمعنى النيابي، فإن الإشارات المستمرة إلى الدم تثبت ذلك بكل وضوح.

إن «الدم» و «الحياة»، في مفهوم الطقس، شيء واحد.. وكذلك «الحياة» و «النفس» أيضًا. لذلك، وجب علينا أن نصل إلى مفهوم «النفس» في العهد القديم، لنصل إلى لب الموضوع في هذا الأمر. وهناك أكثر من شاهد، في هذا الموضوع. لكن أهمها هو ما جاء في (لاويين 17: 11) «لأن نفس الجسد (أي الجسد الحي) هي في الدم، فأنا أعطيتكم إياه على المذبح، للتكفير عن نفوسكم. لأن الدم يكفر «عن النفس»».

فما هو إذا مفهوم العهد القديم عن «النفس»؟ إذا عرفنا ذلك نكتشف السبب الذي من أجله يصبح الدم ذا فاعلية للتكفير عن نفس الإنسان.

أما النفس فترتبط في العهد القديم بمفهومين هما: الذاتية، والإحساس. والاثنان يرتبطان، فسيولوجيًا ومن ثم رمزيًا، بالدم في جسم الإنسان. أما النفس فهي ما ينجم عن اتحاد نسمة الحياة بالجسد بفعل الروح. وليس هذا إثباتًا لثلاثية الإنسان، ولكنه تمييز عملي بين «الروح» و «النفس»، ليس باعتبارهما وحدتين منفصلتين، بل باعتبارهما وجهين لشيء واحد. وبنفس الطريق العملي، ترتبط النفس أيضًا بالمشاعر والأحاسيس.

ولكن ما الذي يجعل مبدأ الذاتية والإحساس، يرتبطان بالتكفير؟ والجواب، لأول وهلة، نجده في النظرية الكفارية وفيها وحدها. فما يمكن أن يكون بديلًا عن ذات، يجب أن يكون ذاتًا أخرى، ومن يحتمل العقاب يجب أن يكون قادرًا على الإحساس به والتألم منه.

وبالإجمال يمكننا أن نقول، إن الدم له رمزه الفني في الذبيحة، أولًا لأنه رمز للموت، وثانيًا لأنه رمز لموت البديل، وثالثًا لأنه رمز للموث الأليم. وكل هذا تتضمنه عملية الذبح. ولكن الذبح، والموت، مفهومان مجردان لا يمكن أن تراهما العين رمزيًا، بينما «الدم»، و«النفس»، و«الحياة»، هي أشياء محددة ملموسة...

تعريف البدلية:

في الجزء الذي أشرنا إليه في (لاويين ١٧: ١١)، نجد أقوى تعبير عن مبدأ البدلية، وأوضح تعريف له في الناموس. إنه يصل إلى حد القول: إن النفس تصنع غطاء أو كفارة للنفس. والمفهوم البدلي أو النيابي الموجود في الفقرة، يعترف به كافة المفسرين. ولا بأس أن نعرض لبعض الآراء في تفسير هذه البدلية:

هناك ثلاثة احتمالات لتفسيرها:

أما الأول: فهو أنه، عوضًا عن حياة الإنسان التي هي لله ينبغي أن تحل محلها حياة أخرى بديلة هي حياة الحيوان، ومع أن هذا الرأي يحتفظ بمبدأ البدلية إلا أنه يستبعد فكرة الموت النيابي والآلام النيابية، وفي تطبيقنا لهذا المفهوم رمزيًا، نقول: إن معناه: إنه عوضًا عن تقديم حياتنا إيجابيًا بتكريسها لله، وهو ما أخفقنا فيه، قد قام المسيح، بديلًا عنا، بتقديم حياة خدمته لله، ليسدد ديوننا لله لكن لم يكن لآلام المخلص دور في ذلك، حيث أن اهتمام الله، كان ينصب على قبول تكريسنا فحسب، ولم يكن يهتم بوفاء دين تعدياتنا وذنوبنا، عن طريق آلام المخلص أو بعبارة أخرى أن عدالة الله، لا دخل لها في هذا المجال، فالمسيح بديلنا في طاعته الإيجابية فقط...

والثاني، يمكن أن يقال فيه أن الله له حسابه مع الخطية، ولكن هذا لا يستلزم العقاب، إنه يتطلب نوعًا من التعويض الإيجابي، عطية تعوض عن الضرر الذي وجه إليه. وهذا معناه أن طاعة المسيح الكاملة قد جعلت الله يتجاوز عن عقاب خطايانا مقابل غنى الطاعة التي قدمها المسيح – هنا نرى أيضًا الطاعة الكاملة هي التي قامت بالدور كله، ولكنها – حسب هذه النظرة – قامت بالدور في إثارة جانبية للخطية التي ارتكبت والتي يجب معالجتها.

أما الاحتمال الثالث لتفسير الذبيحة، فهو إن حيوان الذبيحة في موته، يأخذ مكان الموت الذي كان محتومًا على مقدمه. إن المسيح، ليس فقط بحياته الإيجابية، وخدمته، بل عن طريق آلامه، وموته، قد عوض عن إساءة خطايانا. لقد أرضى العدالة الإلهية. وإننا نقول إن الافتراض الأول، والثاني، ولو أنهما قد لا يتعارضان تمامًا مع ما ورد في سفر اللاويين (17: 11) إلا أنهما لا يبنيان البنيان السليم على أساس الكلمات وحين نقارنهما بالاتجاه الكتابي العام لتعليم الكفارة، نجدهما غير جديرين بالقبول.

معنى التغطية (أي الكفارة):

والآن نتجه في بحثنا إلى المفهوم الرمزي كما يقدمه الناموس لما نسميه الكفارة أو التغطية. أما الكلمة العبرية فهي «كبر» Kapper من الفعل «كفر» Kaphar. والتغطية على نوعين: فهي إما

للإخفاء وإما للوقاية والحماية. ولقد ظن البعض أن المعني الثاني، هو الأساس في استخدام الكلمة بمعنى التكفير. ويكون المعني الرمزي هو أن مقدم الذبيحة، بوساطة الدم بينه، وبين الله، ينال الأمان من غضب الله المعلن على الخطية. أما نظرية الإخفاء، فتفسر ذلك على أن لطخة الخطية، ودنسها، يخفيهما الدم المرشوش فوقهما، عن أنظار الله وليست هذه نقطة خلاف عقائدية تستدعي الاهتمام، بقدر ما تهمنا من الناحية التاريخية، وأيهما هي المقصودة من استخدام الكتاب للكلمة...

نقول إن الكثيرين يؤيدون أن المفهوم الأصلي للكلمة هو الإخفاء، ويبدو أنه كان لها هذا المفهوم في الاستعمال العام، فيعقوب يستعطف أو «يغطي» (في الأصل العبري) وجه عيسو أي يحجبه عن النظر (تك 32: 20).

وهناك أيضًا استخدام ديني للكلمة، خارج دائرة الذبائح، وفيه تظهر فكرة الإخفاء بوضوح. (انظر مز 32: 1: 65: 3؛ 78: 38؛ إشعياء 24: 14؛ إرميا 18: 23). في هذه الحالات كلها، نجد أن الشيء الذي يغطي هو الخطية، وليس الخاطئ، أما نظرية الوقاية أو الحماية فليس من السهل تطبيقها هنا. ثم هناك العبارات المترادفة التي يستخدمها العهد القديم في التعبير عن محو الخطية من جانب الله وهي في معظمها تؤدي معنى الإخفاء. (نحميا 4: 5؛ إشعياء 6: 7؛ 27: 9؛ 38: 17؛ 44: 22؛ إرميا 18: 3؛ ميخا ٧: ١٩).

نستنتج من كل هذا أنه فيما يتعلق بالذبيحة، كانت فكرة إزالة الخطية، عن طريق إخفائها، هي الفكرة السائدة أصلًا. على أننا ينبغي ألا نغفل فارقًا، بين الاستخدام الديني، والاستخدام العادي. فخارج دائرة الدين، نجد أن المسيء هو الذي يقوم بالتغطية، والذي حدثت الإساءة في حقه هو يغطى. فيعقوب المسيء، يغطي بالهدية، وجه عيسو الذي حدثت في حقه الإساءة. ولكن في دائرة الدين، سواء طقسيًا أو غير ذلك، فإن الله المساء إليه، المتعدى عليه هو الذي يغطي المسيء أي الإنسان الخاطئ. أما الإنسان فلا يمكن أن يقوم بشيء من جانبه؛ إنه لا يستطيع أن يغطي وجه الله.

ففكرة أن الإنسان يستطيع أن يفعل شيئًا لتغيير موقف الله من نحو الخطية أو الخاطئ، شيء يتعارض تمامًا مع روح الكتاب المقدس.

إن الإنسان يمكن أن يغطي وجه الإنسان، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يغطي وجه الله. وإذا كان يجب استرداد العلاقة بين الإنسان والله، فالله وحده هو الذي يستطيع أن يجد حلًا لهذه المشكلة وأن ينفذ هذا الحل.

أما في الديانات الوثنية، فإننا نجد الأمر مختلف عن ذلك كل الاختلاف، التعبير المستخدم هو «مسح» أو تنعيم الآلهة، أي إزالة تجاعيد الغضب عن وجه الإله الغاضب.. فهي في اليونانية Hilaskesthia tous theous أما في اللاتينية فهي «بلا كار ديوس» Placare Deos. هذه الصورة تكون خلفية ما يعرف بالتكفير عند الوثنيين. ولو كان مترجمو الأسفار المقدسة، إلى اليونانية، أو اللاتينية، أو اللغات الحديثة، قد استطاعوا أن يتحاشوا هذا التعبير، لكان هناك خطر أقل، من إساءة فهم الفكرة الكتابية، بإعطائها مرادفًا وثنيًا، يقوم على أساس مغاير تمامًا للفكر الكتابي. ولكن يبدو أن مترجمي الأسفار لم يكن أمامهم من خيار. لأن استخدامهم الكلمة «تغطية» كان يبدو غير مفهوم، أمام القارئ اليوناني، أو اللاتيني – ونقول هذا، لكي لا يركن الباحث إلى الترجمات اليونانية، أو اللاتينية،

أو الإنجليزية، أو أية ترجمات أخرى لكلمة لها هذه الملابسات، بل لنرجع إلى الأصل العبراني، ولنقم مفاهيمنا على هذا الأساس وحده. لأن إهمال هذا قد يؤدي بنا إلى استنتاجات خاطئة...

وحينما يتحدث الكتاب عن الله، بأنه يكفر عن الإنسان، وليس الإنسان عن الله، فإن الاستنتاج المنطقي هو أن الشذوذ كله هو في تصرف الإنسان الرديء، وأن الأمر يتطلب تدخل الله، التسوية هذا الأمر. هنا تتبلور عملية الفداء، لتصبح شخصية ويصبح المفهوم مختلطًا، نرى فيه المعنى الكتابي، في قالب من الفكر الوثني. ولكي نتخلص من المفاهيم الخاطئة، علينا أن ننتقل من التعبير «الكفارة» (Expiating) إلى التعبير «التغطية» (Covering) – الله هو الفاعل، والإنسان هو المفعول أو الهدف، الإنسان هو الذي يحتاج إلى التغطية، أما الله فليس بحاجة إلى التغطية، أما كون الإنسان، بحاجة إلى التغطية، فهذا شيء يكمن في الإنسان نفسه، وهذا ما ينشئ الحاجة إلى التغطية، لا لشيء في الإنسان ذاته، بل لشيء في طبيعة الله – إن الخطية في الإنسان، التي تستدعي رد الفعل من جانب قداسة الله المهانة هي ما يلزمه «تغطية» ومما يعيننا على إدراك هذه الحقيقة، هو آن أن نذكر على الدوام ما أورده الناموس في وصف العملية في لاويين (4: 35) «ويكفر عنه الكاهن من خطيته».

وعلى الرغم من أن النظرية الوقائية، توافق تمامًا عقيدة الكفارة، شأنها في ذلك شأن نظرية «الإخفاء» إلا أن رتشل (Ritshl) قد اشتط بها بعيدًا عن المفهوم الكتابي للذبيحة، فهو يفترض أن الوقاية التي يحتاج إليها الإنسان، والتي يقدمها الناموس، لا تنجم عن طبيعة الخطية في الإنسان، بل عن محدوديته كمخلوق، تلك المحدودية التي تهدد حياته بالأخطار، حينما يمثل في حضرة جلال الله. ولكن حينما يظهر الإنسان، ومعه تقدماته، ويقوم الكهنة بالمراسيم المفروضة، يحصل على الوقاية من هذه الأخطار له المقدرة على الشركة مع الله. ومن هذه الشركة مع الله ينال، مع امتيازات أخرى – بركة مغفرة الخطايا. هنا نلاحظ أن هذا يقلب وضع الأمور. إننا اعتدنا أن نقول – وهذا ما نفهمه من الكتاب – إن المغفرة هي الأساس، ويصبح الذي تقوم عليه الشركة مع الله. أما رتشل، فيقلب الوضع، ويجعل الشركة هي منبع الغفران. لكن منطق الناموس كله يتعارض مع ذلك. فقد رأينا أن التغطية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحقيقة الخطية، وإنكار هذه الحقيقة، هو تفريغ كل نظام الذبائح من محتواه الأخلاقي...

والخطوة الثانية في الطقس، بعد التغطية، هي إحراق أجزاء من الذبيحة على المذبح. ماذا كان يعني هذا؟ إن البعض يرى في ذلك امتدادًا، للفكرة المتضمنة في ذبح الحيوان. فإحراق أجزاء منها بالنار، يشير رمزيًا إلى صورة أشد قسوة للموت، الذي ينتظر الخاطئ فيما بعد.

على أنه توجد اعتراضات قاضية على هذا الرأي. فبعد أن تمت الكفارة، وبعد أن غطيت تمامًا نفس مقدم الذبيحة فإننا نكون قد وصلنا إلى نهاية المراسيم العقابية. فلو كان للإحراق معناه الذي يتفق مع هذه النظرية، لكانت عملية الكفارة قد أتت بعد الإحراق وليس قبله. أي أن التغطية، كان ينبغي أن تحدث بواسطة الدم، ورماد الحريق معًا. وفي التقدمة النباتية نجد أن، الإحراق هو هو مثلما في الذبيحة الحيوانية، مع أنه لا كفارة فيها...

إن الفعل الذي يصف الإحراق على المذبح، هو في كل مكان، «هكتر» Hiqtir. وهذا الفعل لا يصف إحراق الإهلاك Consuming ولكنه يشير إلى إيقاد التسامي (Sublimation). بمعنى تحويل مادة من المواد، إلى صورة أخرى أكثر نقاء. أما الفعل الذي يصف الإحراق كإبادة وإفناء فهو «سرف» Saraf ويستخدم في وصف إحراق بعض أجزاء الذبيحة خارج المحلة. ولكنه لا يستخدم أبدًا

للتعبير عن الإيقاد على المذبح. زد على ذلك أن الناموس يتحدث عن الوقود على المذبح، بأنه رائحة سرور للرب. وبينا يعلمنا الكتاب أن عقاب الخطية أمر تستلزمه عدالة الله، فإنه لا يقول عنه مطلقًا بأنه يقدم رائحة سرور للرب.

أما الذي يسر قلب الله، فهو تسليم حياة الإنسان. في تقديس الروح للطاعة. في هذا المفهوم ينبغي أن ندرك معنى الإيقاد على المذبح.

والسؤال الذي يجابهنا الآن هو إن كان هذا التكريس، هو التكريس النيابي المقدم لله من بديل مقدم الذبيحة أو أنه تكريس مقدم الذبيحة نفسه. وإن كان الرأي الثاني صحيحًا فمعنى هذا أنه لا مكان لمدلول الطقس الرمزي النيابي، ويجب أن يحل محله المدلول الرمزي الخالص. ولكن هذا يسبب، ولا شك، شيئًا من الغموض والاضطراب في الطقس. وليس ثمة سبب لوجود تعارض بين البدلية والتكريس.

ومع أن التكفير لا يمكن أن يقوم به الإنسان بنفسه، وأن التكريس يمكن – بنعمة الله – أن يحدث باطنيًا في حياة الإنسان، إلا أننا نعرف طاعة تكريسية فعالة، تقدم بها المسيح إلى الله، لحساب الإنسان الخاطئ. ويستخدم سيدنا، نفس اللغة الطقسية، حينما يقول إنه لأجلهم يقدس ذاته (أي يخصص نفسه كذبيحة للموت. يوحنا 17: 19). ويؤكد بولس نفس الحقيقة حينما يتحدث عن طاعة المسيح الفعالة: إذ «أحبنا، وأسلم نفسه لأجلنا قربانًا وذبيحة لله، رائحة طيبة» (أفسس 5: 2).

والمرحلة النهائية في الذبيحة الطقسية كانت الوليمة الذبيحية، وهي ما كانت تتميز بها ذبائح السلامة. ولقد لاحظنا، في معرض حديثنا عن الفصح، السمات المميزة لهذا النوع من الذبائح (والكلمة العبرية لها هي «شيلاميم» (Shelamim) والصفة منها هي «شالم» (Shalem) ومعناها «كامل»، «لا عيب فيه، ولا إصابة»، «يحيا في سلام، ومحبة، مع سواه». ومن الطبيعي أن نذكر، بالارتباط مع هذا، حالة الغفران التي تتبع الكفارة....

ولكن وإن كان هذا المعنى واردًا حيث أن في الذبيحة، التي تستبعد الوليمة، تتم الكفارة، إلا أنه يجب الاحتراس من تأكيد جانب واحد على حساب سائر الجوانب.

والسلامة أو السلام في الكتاب، له مفهومه الإيجابي، أكثر مما ندركه نحن. وعلى هذا النحو فإن تقدمة السلامة ترمز إلى حالة رضى إيجابي، وسعادة يتمتع بها في الرب... أي أنها أكثر من عملية التخلص بالذبيحة من ثقل الخطية. والوليمة في مجتمعاتنا، تشير إلى زوال العداوة، كما إلى شركة المحبة. ولقد نقلت كلمة «تقدمة سلامة» أو «ذبيحة سلامة» في الترجمة الإنجليزية كما في العربية، على أساس السبعينية، والفولجات اللاتينية وهي ترجمة موفقة. ولكن الترجمات الألمانية، والهولندية، خانها التوفيق، حينما ترجمتها إلى «تقدمة شكر». ذلك لأن تقدمة الشكر، هي جانب من جوانب ذبائح السلامة. أما حالة السلام، في مدلولها المزدوج، فهي صورة رمزية، تشير إلى عطية الله. لأنه هو – وليس مقدم الذبيحة – الذي يرتب الوليمة. لذلك كان لا بد أن تتم هذه الوليمة في خيمة الاجتماع، في بيت الله، ونستطيع أن نقارنها بالوليمة التي كانت «لأشراف إسرائيل»، على الجبل (خروج 24: 11) حيث كان الله هو المضيف. وفي كورنثوس الأولى (ص ١٠) يتحدث بولس عن وليمة مائدة الرب، لأنه يقارن بين عشاء الرب، حيث المسيح هو المضيف، وولائم الذبائح للوثن، حيث يقدمها «الشياطين» على موائدهم، وذلك بالقياس إلى ما كان يمارسه الإسرائيليون قديمًا، الذين كانوا شركاء المذبح...

أنواع التقدمات:

إن ترتيب الذبائح الحيوانية، يشكل سلمًا متصاعدًا، يبدأ من أردأ نقطة، من وجهة النظر الدينية، في حياة مقدم الذبيحة، ثم يتصاعد ليرتفع إلى قمة البركة الروحية. أما التمييز بين الطبقات، فهو ليس تمييزًا شاملًا لنقاط محددة، ولكنه تأكيد لنقاط معينة، لا تخلو منها الطبقات المتتابعة بل بالحري تتكرر فيها، حتى أن الطبقة النهائية، تتضمن الكل في ترتيب متناسق، للعناصر المتعددة.

في ذبيحة الخطية، نجد أن فكرة التكفير تبرز في المقدمة. ولكن بعد التأكيد على هذه الحقيقة، نجد فكرة التكريس تجتذب الأنظار أيضًا، وذلك في إيقادها على المذبح. أما أن القصد منها هو التكفير قبل كل شيء، فإننا نلمسه في استخدام الدم. الأمر الذي لا يوجد بنفس الأبعاد في الطبقات التالية. والحيوان في تقدمة الخطية واحد بلا أي استثناء، ولكن نوعه، وجنسه يختلفان، بالنسبة للأشخاص المعنيين، ومراكزهم في المجتمع، ليس لأن مذنوبية الخطية تتناسب مع مركز الخاطي، ولكن لأن أصحاب المراكز الكبرى في الثيوقراطية، يمتد أثر خطيتهم إلى مجموعة أكبر من الأشخاص (لاويين 4: 3).

أما التمييز بين ذبيحة الخطية، وذبيحة الإثم فهو من الصعوبة بمكان. وهناك سمتان تبرزان أمامنا في التقدمة الأخيرة. فهي أولًا، التقدمة الوحيدة التي يحدث تقييم لها، وهي ثانيًا، التقدمة الوحيدة التي كان يجب إضافة قدر من المال إليها. وعلى ذلك فموضوع قيمتها يبدو واضحًا هنا. وهذا يؤيد النظرية بأنها تكملة لذبيحة الخطية، بإعطاء الله الشيء الإيجابي، الذي سلبناه إياه، نتيجة خطايانا، فكل خطية تقدم لله، ما لا ينبغي أن يقدم: العصيان، والتعدي، والإهانة. وهي في نفس الوقت تسلب الله ما ينبغي أن نقدمه له وهو الطاعة. فإن كانت ذبيحة الخطية تعوض عن الأولى، فإن ذبيحة الإثم تعوض عن الثانية. وهي تشبه في طقسها ذبيحة الخطية وهو ما نتوقعه بناء على هذه النظرة. ولكنها تكتسب أهمية فريدة لكونها الذبيحة الوحيدة التي ترتبط بموت المسيح الكفاري في العهد القديم. ففي إشعياء (53: 10) نقرأ عن تقدمة «عبد الرب» أنها «أشام» (Asham) أو ذبيحة إثم، وهذا ينسجم تمامًا مع الفكرة التي أمامنا، التي تسود القرينة، وهي أن ذلك «العبد» لا يكفر فقط بذبيحته عن خطايا الشعب، ولكنه يرد لله ما قد سلبوه بعصيانهم.

وأخيرًا نلاحظ، أنه ليست كل ذبيحة خطية، ترتبط بذبيحة إثم، كما قد يتبادر إلى ذهننا من النظرية التي أشرنا إليها. إن ذبيحة الإثم، تلزم، حينما تكون هناك، قيمة لممتلكات لم تدفع. والشيء المادي، في دائرته المحدودة، أصبح بذلك رمزًا للمعنى الروحي، في دائرة الخطية عمومًا.

أما في ذبيحة المحرقة، فإننا نجد التأكيد القوي على التكريس، الذي يتمثل في إيقاد الذبيحة كلها على المذبح. وهذا يتفق مع ما نعرفه، من أن هذه هي الذبيحة التي تظل مشتعلة باستمرار على المذبح، حتى أنها تسمى أحيانًا بسبب هذا في العبرية، بكلمة «تميده» (الدائمة Tamid).

أما عن ذبيحة السلامة، فكل تفاصيلها الجوهرية قد عرضنا لها، في حديثنا عن الفصح، وعن قربان التقدمة. وهناك أنواع ثلاثة من ذبائح السلامة: ذبيحة الشكر أو الحمد، ثم ذبيحة النذر، ثم الذبيحة النافلة (أو التطوعية)، ومبدأ التقسيم لا يستند على أساس منطقي، على وجه التحديد، حيث أن القسم الأول يشتق اسمه من الهدف الذي يرمى إليه. أما الثاني، والثالث فيتخذان اسميهما من الموقف الشخصي لمقدم الذبيحة، سواء كانت الذبيحة إجبارية، كما في ذبيحة النذر، أم كانت اختيارية، كما في النافلة...

هناك حقيقة هامة ينبغي ألا تفوتنا وهي أن الناموس الموسوي لا يذكر تقدمات الصلاة، ولعل ذلك مرده إلى الخوف من تأكيد خرافة أن التقدمة فيها القوة الطبيعية الكامنة لإرغام الله على منح البركات المطلوبة. أما عن ذبيحة النذر، فإن الذبيحة يبدو أنها لم تصاحب قطع النذر، ولكنها كانت هي موضوع النذر، وبذلك تصبح، نوعًا من تقدمة الشكر.

أما تقدمة الثمار، شأنها شأن التقدمة الحيوانية، فكانت تعتبر، رمزيًا، طعامًا ليهوه. ولذلك لم تكن تقدم في صورة غير معدة، بل كان يلزم أن تكون في صورة، سنابل مشوية، أو دقيق مطحون، أو أرغفة ناضجة، أو فطير مخبوز في تنور، وكان يجب أن تقترن كل تقدمة بالزيت، كما ينبغي أن تقترن بها تقدمة الخمر. ولقد رأى البعض في هذه مجمعه صورة للتقدمة الحيوانية. فالزيت نظير الشحم، والخمر شبيه الدم، والأرغفة، أو الدقيق، نظير اللحم. وعلى هذا الأساس، رأى اللاهوتيون الكاثوليك، في تقدمة الطعام، صورة لعشاء الرب، ولكن الرأيين لا سند لهما، إذ كان مسموحًا بعدم وضع الزيت مع الدقيق، في حالة الفاقة القصوى. ولو كان الزيت يحل محل الشحم، كان قد سمح بعدم وضع الزيت على التقدمة كبديل لذبيحة الخطية. صحيح أن هناك صلة تمثيلية بين هذه الذبائح، وبين عشاء الرب، ولكن هذه الصلة أيضًا كائنة كافة المراسيم الأخرى. وصحيح أيضًا أن العناصر، في العشاء، كما في التقدمة النباتية، من المنتجات النباتية، ولكنها كذلك لسبب مختلف في أحدهما عن الآخر فالعشاء الرباني، مكوناته من المنتجات النباتية، وذلك لاستبدال الذبيحة الدموية، بذبيحة غير دموية في العهد الجديد. وفي العهد القديم، كان قربان التقدمة يتكون من المنتجات النباتية. لكي يعطي صورة للتكريس في الأعمال، وفي الذبيحة الحيوانية أيضًا – كما قد رأينا – يوجد عنصر التكريس. ولكن التكريس هنا، تقديم حياة بأكملها كوحدة. أما في التقدمة النباتية فإننا نرى تكريس الثمار فقط، أي نتاج الحياة وحصيلتها، في صورها المتعددة. أما الجانب الذي يحرق على المذبح، من التقدمة النباتية، فكان يسمى «تذكارًا» «أذكره» (Azkarah) أي الذي يذكر وقد استخدم الملاك مرادف هذه الكلمة في اللغة اليونانية في حديثه لكرنيليوس حينما قال له «إن صلواته، وصدقائه صعدت تذكارًا أمام الله». أعمال (10: 4). فهي هنا ترتبط بالصدقات والصلوات على وجه الخصوص.

النجاسة الطقسية، والتطهير:

والخط الثالث الرئيسي، في الناموس الطقسي، هو ما يختص بالنجاسة والتطهير. فمع حلول الله في الثيوقراطية، وفروض الذبائح، هناك ناموس التطهير، الذي يكون خيطًا رئيسيًا في نسيج الديانة الكتابية، ومنذ البداية ينبغي أن نتحفظ من الخلط بين النجس، وبين الممنوع أو المحرم، فهناك أفعال وتصرفات لا يمكن تجنبها إطلاقًا ولكنها تعتبر نجاسة، ويبدو أن الناموس قد ضاعف من حالات النجاسة، حتى يزيدنا إيضاحًا في التفرقة ويعلمنا دروسها، وأيضًا علينا أن نحترس من الخلط بين النظافة، والطهارة، وبين القذارة والنجاسة. فالمفاهيم الصحية لا صلة لها بالمراسيم التطهيرية. ومن الناحية الإيجابية نقول إن مفهوم التطهير، يرتبط كل الارتباط بمراسيم العقيدة، أي طقوس اقتراب الإنسان إلى يهوه في القدس. فكلمة «طاهر» تعني التأهيل لعبادة يهوه في الخيمة، أما كلمة «غير طاهر» أو نجس فتعني العكس من ذلك. أما التأثير الذي ينجم عن ذلك، فهو ما يشدد عليه هنا. والمقارنة بين الطهارة، وعدم الطهارة، كصورة رمزية للطهارة الأخلاقية، والنجاسة الأخلاقية، ليس معناه أنها تشير إلى الطهارة، أو النجاسة، في صورتهما المجردة، بقدر ما في صلتهما بالشركة مع الله.... فالواحدة تفتح الباب أمام الإنسان للشركة مع الله، بينما تحرم الثانية الإنسان من الشركة مع الله. هذه إحدى الدوائر

الفكرية التي فيها يتلاحم الدين مع الأخلاق. وعلى ذلك، فمن وجهة النظر الكتابية، ترتبط الاستقامة الأخلاقية، أو الانحراف الخلقي، قبل كل شيء بالسؤال: إلى أي مدى تؤثر هذه الحالة – التي تحددها هذه التعبيرات الأخلاقية – في صلتنا بالله وشركتنا معه؟

وهناك فارق بين كلمتي طاهر ونجس، وبين كلمتي مقدس، وغير مقدس. ومع ذلك فهناك صلة بينهما. فالطهارة هي من المستلزمات الأساسية للقداسة. ولا يمكن أن شيئًا نجسًا، يكون مقدسًا طالما ظل على حاله. كما لا يمكن أن نقول عن شيء طاهر بطبعه، إنه مقدس. هناك دائرة واسعة، بين النجس، والمقدس، زاخرة بما هو طاهر، ولكنه ليس مقدسًا بالمفهوم الصحيح. ولكن من تلك الدائرة، يمكن أن يأخذ الله أشياء، ويحولها بعملية إيجابية إلى مقدسة. واللغة العبرية تبين الصلة التي أشرنا إليها، كما تصور لنا أيضًا الفارق، بين التعبيرات التي عرضنا لها. فالتعبيران، مقدس، وغير مقدس، هما «قدوش» (Qadosh) و«شول» (Chol). أما التعبيران طاهر، ونجس، فهما «طهور» (Tahor) و«تيم» (Tame)...

وإذ رأينا، الصلة العميقة الكائنة بين مفاهيم الطهارة، وعدم الطهارة، وبين خدمة يهوه وعبادته، نستطيع أن نرى مدلولها في حياة كل إسرائيلي، لأن الإسرائيلي لا يحيا إلا لخدمة سيده، وعبادته على الدوام. وهكذا نرى أن الشعب في كل وقت، وفي كل ممارسة، يقسم نفسه، إلى مجتمع طاهر، ومجتمع غير طاهر، بخط واضح مميز، هو مراعاة هذه الطقوس.

أما الأشياء، والتصرفات، التي تسبب عدم الطهارة، فقد لخصها الناموس في (لاويين 11، تثنية 14). وهي في مجموعها، يمكن أن يضمها الإطار التالي: بعض الصلات الجنسية.. «الموت» البرص.. تناول لحوم بعض الحيوانات.. لمس جثث الحيوانات النافقة. أما التمييز بين هذه الأشياء فهو يرجع، بلا شك، إلى حقبة سابقة للناموس الموسوي. والناموس لا يدعي أنه يقدم الجديد في هذا المجال. ولكنه ينظم هذه الممارسات والاستخدامات التي مضى عليها زمن طويل. والكثير من تلك الممارسات، لا بد، قد طرأ عليه التطوير، والتغيير في خلال العصور ولا بد أن المفاهيم المرتبطة به أيضًا، قد تطورت، وتغيرت. ولربما لا توجد دائرة في السلوك تغيرت فيها المفاهيم مثل دائرة الطاهر والنجس..

ولكننا من خلال المعنى الأصيل أو المكتسب ندرك الحكمة في إدخال نواميس الطاهر والنجس، في الناموس. وقبل كل شيء سنوجه انتباهنا، إلى المعاني السابقة للعهد الموسوي، سواء التي كان قد عفا عليها الزمن أو كانت لا تزال جارية في عهد موسى. والموضوع يحتل مساحة واسعة في الدراسات الحديثة للديانة البدائية، بل أن البعض يقرنه بمنشأ الديانة نفسها. ولكن ملاحظاتنا سوف تدور في دائرة الديانة السامية، وذلك بالإشارة إلى نواميس العهد القديم للنجاسة، وللتطهير...

الطوطمية Totemism:

وأول نظرية بني عليها التمييز بين الطاهر، والنجس، هي الطوطمية. والطوطمية هي نوع من الوسوسة التي فيها ترجع القبائل أو العشائر المتوحشة بأصولها إلى حيوان معين، أو شجرة، أو روح، أو أي شيء آخر يحملون له احترامًا دينيًا، وبه يسمون أنفسهم، وإذا كان مخلوقًا حيوانيًا، فإنهم يمتنعون عن قتله، وأكل لحومه. وهناك الكثير من صور العبادة والظواهر المتباينة في العهد القديم، يرجع بها البعض، ويفسرونها، كبقايا من تقاليد قديمة كانت سائدة في سحيق الزمن بين العبرانيين. فبالنسبة للحيوانات المحرمة تناول لحومها، بأمر الناموس، يقولون، إن ذلك التحريم يرجع إلى أن هذه الحيوانات

كانت تعتبر مقدسة حسب العقائد الطوطمية المختلفة بين قبائل العبرانيين قديمًا. وحينما اتحد الكثير من القبائل معًا، واعتنقوا ديانة يهوه استمر الامتناع عن تناول تلك اللحوم، ولكن الدافع إلى ذلك المنع تغير، فأصبحت ممنوعة لصلتها بعبادة الأوثان. وعلى أساس هذه النظرية، تبدو مفاهيم النجاسة، والقداسة شيئًا مختلطًا، فما هو مقدس في عقيدة، قد يكون نجسًا عند الأخرى، وما نجاسته لدى الأخيرة، إلا بسبب تقديسه عند الأولى.

أما الاعتراضات على هذه النظرية، في تطبيقها على العهد القديم، فكثيرة... فقائمة الحيوانات النجسة، أو المحرمة، في لاويين (11)، تثنية (14)، طويلة حتى إننا لا يمكن أن نرجعها إلى صور طوطمية في المفهوم الإسرائيلي. أما أسماء الأشخاص في وسط الإسرائيليين، المشتقة من أسماء حيوانات فهي قليلة نسبيًا، وحتى في العربية نجد أن غالبية القبائل، لا تحمل أسماء حيوانات... وقلة من القبائل الكبيرة تطلق عليها مثل هذه الأسماء... ومن القبائل التي تضمها صلة الدم، تتخذ الواحدة اسم حيوان، بينما الأخرى لا ترتبط به. كما لم تكن هناك نباتات غير طاهرة للعبرانيين، بينما كان الكثير منها محرمًا في الطوطمية، شأنها شأن الحيوانات. وبين الأسماء القبلية في إسرائيل التي نجد فيها أثرًا للطوطمية، ليئه، وراحيل أي «راشيل»[1] وشمعون.

عبادة الأسلاف:

تفسير آخر لمفهوم الطاهر والنجس في العهد القديم، هو أنها ترجع إلى عبادة الأسلاف، ويعتقد أصحاب هذه النظرية، أنها وراء الاعتقاد بنجاسة جسد الميت. كما أن تحريم بعض عادات النوح يرجع أيضًا إلى عبادة الموتى، بينما بعض العادات الأخرى، يفترض أنها بسبب موقف آخر تجاه الميت، سنشير إليه فيما بعد. وعلى أساس مبدأ أن ما هو مقدس في عقيدة، يصبح محرمًا في عقيدة أخرى، فإنهم يزعمون أن عبادة الموتى وخاصة من الأجداد في الديانات القديمة هي سبب هذا الخطر بالنسبة للموتى، في ديانة يهوه...

وسوف نعرض لبعض الآراء من جهة بعض العادات الجنائزية السائدة. في أكثر من مكان، وعلى الأخص في الشرق. ورأي البعض فيها... فمن بين العادات الجنائزية التي تستحق التأمل، ارتداء المسوح، أو الخيش. وهو في الديانات البدائية، علامة الخضوع والتسليم، وكأنما اتسعت دائرة الخضوع من الآلهة إلى الموتى. ثم هناك تغطية الرأس، وتغطية اللحية، بنفس الدافع الذي يدفع الإنسان إلى أن يغطي وجهه في محضر الإله. أما خلع النعلين، فهو علامة احترام أيضًا، عند الدخول إلى موضع مقدس. لذلك فإذا قام البعض بممارسة مثل هذه العادة عند الدخول إلى المقابر، فهذا معناه أن لها أصلها الديني. ثم إن حلق شعر الرأس، أو اللحية، له أصله في تقديم الشعر للإله. أما الصوم، الذي له دور في عبادة يهوه، والمتبع في الجنازات، فلا بد أن له أصلًا دينيًا. ثم هناك العري وتشويه الجسد، وغير ذلك، قد تكون، في دوائر أخرى طقوسًا دينية...

على أن هناك أكثر من اعتراض على هذه النظرية. ويكفي أن نذكر منها الآتي: فالصوم لم يكن ممنوعًا في إسرائيل. فلو كان قد جاء أصلًا من عبادات وثنية كعبادة الموتى، لاقتضى الأمر منعه. وهذا ينطبق على كل الأمور الشبيه بذلك. زد على هذا أن نجاسة الميت كانت على أساس الجثة فقط. أما عبادة الأسلاف أو الموتى، فلم تكن موجهة لجسد الميت بل «لروحه» أو «لنفسه». ونستطيع أن

[1] تبدو مأخوذة من اسم رشا أو الغزال الصغير (المترجم).

نثبت حقيقة ذلك من الديانات، التي سادت فيها عبادة الموتى. فبالنسبة لليونان، كان جسد الميت في فترة من الفترات على الأقل، يعتبر نجسًا. وعلى الرغم من هذا الاعتقاد، فإن عبادة الموتى ظلت سائدة بينهم. أما قص الشعر، كتقدمة للميت، على أساس عبادته، فهو لم يثبت على الإطلاق، حيث أنه لم تكتشف خصلات من الشعر في المقابر، أو في التوابيت كتقدمة للميت. وكذلك خلع الأحذية، لا نستطيع أن نجزم أنه من مراسيم العبادة، تجريح الجسد، أو تشويهه، حتى يجري الدم. لا يمكن أن يعتبر تقدمة للموتى. فلا دليل على أنه كان يؤتى بهذا الدم إلى الميت.

ثم العري، وشق الثياب، والتدحرج على الأرض، كل هذه لا يمكن تفسيرها على أساس أنها عبادات. وتذرية التراب والرماد، لم يثبت أنه كان رمادًا من القبر، أو من حريق جسد الميت. وحتى لو كان الأمر هكذا، فلا يمكن أن نعتبر مثل هذه العادات من صور العبادة. وينبغي أن نبحث لنا عن تفسير آخر لمثل هذه العادات، على أساس خزعبلات، ووساوس الوثنية بوجه عام.

ثم إن الصورة التي صدرت بها الأوامر فيما يختص بموقف الكاهن من الموتى من أقربائه يمنعنا من أن ننسب عادات النوح إلى عبادة الموتى. فالكاهن العظيم، أو رئيس الكهنة، كان محرمًا عليه الاقتراب من جسد ميت على الإطلاق. بينما كان مسموحًا للكهنة العاديين أن يقوموا بمراسيم الجنازات، لأقرب الأقرباء، وليس للأقارب البعيدين... ولو كان هناك اعتراض، على أساس أن تلك المراسيم تتضمن عبادة الأسلاف، لوجب المنع من جهة الأقربين أيضًا، حيث كان هناك احتمال عبادتهم من أقاربهم.

النظرية الأرواحية Animistic Theory:

نظرية ثالثة يفسرون بها موضوع النجاسة الطقسية، هي النظرية الأرواحية، أي الاعتقاد بأن كل شيء في الوجود له روحه. هذه النظرية ظهرت في صورتين، يجمعهما الافتراض، إنه بالنسبة للعقلية البدائية، هناك بعض الأشياء المعينة، تبدو كأن لها تأثيرها فوق الطبيعي الذي ينبغي على الإنسان أن يتحاشاه.

وتقول إحدى هاتين الصورتين للنظرية، إن هذه الأشياء التي تحمل هذه التأثيرات فوق الطبيعية، لها صفة الشخصية الشيطانية. أما الصورة الثانية فترى أن الخطر يكمن فيما يسمى بمادة النفس غير الشخصية، التي تنتشر وتتغلغل، ولها من الخطر، ما للشيطان نفسه. أما مفهوم الجانب الأول من هذه النظرية، فهو أن ما يسمى بالنجاسة، وعلى وجه الخصوص المرتبطة ببكاء الميت، ما هي إلا محاولة تنكرية ذاتية، للهروب من رقابة هذه القوى الشيطانية. والقول بأن الإنسان يتنجس، إذا فعل هذا، أو لمس ذاك، لا يقصد به إلا أن الخطر يحوم حول الشيء المعتبر نجسًا. إنها محاولة للتهذيب عن طريق الإخافة، مثلما نفعل في تعليم أطفالنا لتجنب الخطر.

أما الصورة الثانية من النظرية، فتجد في هذه الممارسات، نوعًا من الدفاع عن النفس، ليس عن طريق التغطية والتضليل، بل عن طريق الوقاية.

والجانب الشخصي، من هذه النظرية، يرتبط أساسًا بنجاسة الميت، وبعادات النوح. فالجثة ينبغي أن تعتبر شيئًا نجسًا لأن الروح تظل تحوم حولها فترة من الوقت في صورة مزعجة غير مستحبة، وهي تمتلئ حسدًا، وحقدًا، على الأقارب، الذين يتمتعون بثمار تعبها، ومجهودها في الحياة،

ولا تستثنى من هذا أرملة الميت، فكان عليها أن تظل أرملة، بعض الوقت، قبل أن تفكر في الزواج مرة ثانية.

ومع أن هذه النظرية قد تعطي تفسيرًا مقبولًا لبعض الحقائق، إلا أنها لا تفسر لنا كل شيء. فهناك بعض العادات الجنائزية لا يمكن أن نفسرها على أنها تغطية يراد بها التنكر للحماية. (رغم إساءة تفسير ما جاء في مت 6: 16) فالأصوام لا ينطبق عليها ذلك، وكل التفسيرات المتعلقة بالأصوام غير مرضية من جميع الوجوه. فالبعض يقول إن الصوم، جاء من اعتبار الطعام في مكان حدث فيه موت، طعامًا نجسًا. والبعض الآخر يقول، إن الصائم يعتبر نفسه دنسًا، ولا يريد أن يدنس الطعام! وقال غيرهم إن الصوم، هو إعداد لوليمة ذبيحة، على أساس أن الطعام العادي لا ينبغي أن يرتبط بالطعام المقدس. آخرون رأوا فيه محاولة للوصول إلى النشوة الصوفية، وآخرون بأنه نوع من النسك... ومن هنا نستطيع أن نرى أنه لا يمكن أن يعني صورة من التنكر الذاتي. وحتى الأصوات التي تصدر من النائحين، لا يمكن أن نعللها بهذا المبدأ، صحيح أن صوت الإنسان، حينما يصرخ، أو ينوح، أو يصيح، لا يمكن تمييزه بسهولة كما في الحديث العادي. ولكن الصمت يجعله أكثر تنكرًا. وكذلك شق الثياب لن يعوق معرفته كثيرًا، ولا السير بأقدام حافية. ولا تجريح الأجساد، ولا لطم الخدود، أو الصدور، أو الأرداف، أو تذرية الرماد أو التراب على الرأس.. ربما حلق اللحية، أو حلق خصلات الشعر، ينطبق عليها أكثر من سواها، نظرية التنكر الذاتي. ولكن إن كان الأمر كذلك، لوجب على المرأة أن تتصرف في شعرها بطريقة تختلف عن الرجل وكما في سائر العادات الأخرى.

وعلاوة على ما تقدم من نقد، فإن النظرية كلها تتعرض لصعوبة كبرى. فكيف نفترض أن روح الميت، لو رغبت في إيقاع الأذى بالأقارب، كيف يمكن أن تجهل أولئك الذين يحيطون بها؟ إن النوح وما يصاحبه من ممارسات، كفيل بأن يكشف لروح الميت عن أين تضرب ضربتها القاصمة دون حاجة إلى المميزات الشخصية، والناس لا ينكرون على الميت إدراكه لهذا، وعلى وجه الخصوص أن الميت سبق أن اشترك – في أثناء حياته – في مثل هذا النوح مرات كثيرة. ولماذا يغار الميت من الأقارب، ويحسدهم لامتلاكهم ما خلفه وراءه؟ فالقاعدة، بين القبائل البدائية، أنه لا توجد فردية مطلقة، في موضوع الملكية. والإنسان العادي، بدائيًا أو متحضرًا، لا يشعر بالغيرة من وارثيه، بل على العكس، يسره أن يكون له ورثة. ثم أن تلك النظرية تستلزم افتراض أن العادات الجنائزية هي أحدث عهدًا من الملكية الفردية. وهو أمر يصعب إثباته. فنفس الممارسات الجنائزية هي هي، بين القبائل البدوية المتنقلة ما بين القبائل التي استقرت لمارستها الزراعية..

أما الصورة غير الشخصية للنظرية الأرواحية، فهي تفترض أن إلصاق النجاسة بشيء ما، أو مكان ما، ما هو إلا وسيلة لحجز مادة النفس أو الروح بعيدًا. وحينما تنسلخ مادة الروح من جسد إنسان، فإنها سرعان ما تسعى، هكذا يقولون، لتنزلق في جسد آخر. ولذلك فكل مدخل من مداخل الإنسان ينبغي أن يغلق بحرص وكل فتحات الجسد، ينبغي أن تغطى، أو يمنع الوصول إليها. أما الصوم فهي طريقة بها يمنع السيال المعادي من أن ينزلق إلى جسم الإنسان مع الطعام والشراب. وأول طعام يفطر عليه الصائمون، لا يمكن أن يأتي من بيت الميت، بل لا بد وأن يأتي من الخارج. كذلك قالوا بأن مادة الروح هذه تكره الالتصاق بالأشياء الممزقة. ولذلك كان الواقفون بجوار الميت، يشقون ثيابهم عند حدوث الموت، وكان أهل الميت يرتدون أبسط الثياب وأقصرها، الخالية من الثياب والزخارف. أما الأحذية فتخلع حتى لا يترك أدنى شيء لمادة الروح لتعشش فيه. فإذا جئنا للرأس، فالشعر لا بد وأن يقص بفكرة

هذا الخوف نفسه، وكان يجب تقليم الأظافر وتخميش الجسد حتى تسيل منه الدماء. كما أنهم يستلفتون النظر إلى أن الناموس يفرق بين الأواني المغطاة وغير المغطاة، فغير المغطاة تنجس أما المغطاة فتنجو من ذلك (عدد 19: 15). وعلينا أن نقرأ بأن هذه الصورة من النظرية، أفضل في مجموعها من سابقتها في شرح الممارسات الجنائزية. فالكثير من هذه الممارسات تبدو كأنها محاولة للوقوف، والتحصين ضد قوة روحية مهاجمة. فهذه الصورة من النظرية تقدم لنا تفسيرًا لكثير من النقاط التي تعجز عن تفسيرها نظرية الاختفاء. وعلى الرغم من ذلك، فهناك أكثر من ثغرة في هذه النظرية: فشق الثياب، يتيح فرصة أكبر لمادة الروح، لكي تتسلل الإنسان. والتجرد بالكلية من الثياب، ألا يعطى لها فرصة أوسع؟ وخلع الأحذية يشكل خطرًا في هذا المجال والتدحرج على الأرض، وذر الرماد يفتحان الباب للخطر. أما التشويه، وفتح الفتحات في الجسد، فإنه قد يعطي الفرصة للمادة «الرهيبة» للدخول!

ويبدو ضعف هذه النظرية بأكثر وضوح، حينما نحاول أن نفسر تعرض الأقرباء للضرر، والخطر أكثر من غيرهم. فلو كان الموضوع هو الجسد الشخصي، فقد يكون هناك مبرر لذلك، أما إن كان الأمر مجرد محاولة من جانب مادة الروح لإيجاد مكان لها لتلجأ إليه، فلماذا يكون الأقرباء القريبين فقط، هم الأكثر تعرضًا لخطر ذلك؟ إن دائرة النجاسة أوسع من دائرة النوح، ولماذا يمنع الأقرباء، الصورة مشددة من النوح؟ إذا كانت مادة الروح لا ذكاء لها، ولا تمييز، ولا مشاعر، وكل ما تبتغيه هو ثقب، أو شق، تنزلق منه، لتسكن في جسد جديد – فلماذا إذًا عندما يحرم الاقتراب من الميت، بحجة النجاسة، لماذا يقتصر الأمر على الأقارب؟ وإن قيل إن الأقارب، هم أقرب إلى جسد الميت، وبذلك فهم أكثر عرضة للخطر، بينما يستطيع الآخرون أن يبقوا بعيدًا، لكان الأمر إذًا يتوقف على قرب المسافة، وليس قرابة الدم للميت، فكل من حول الميت ينوحون.

وبالإضافة إلى هذه النظريات الثلاث، التي تحاول أن تفسر لنا العادات والممارسات الجنائزية، هناك محاولات، لشرح بعض الصور الفردية. فيقولون إن بعض الحيوانات النجسة قد منع ذبحها، وأكلها، باعتبار أنها حيوانات مقدسة في بعض العقائد الوثنية. ويمكن أن ينطبق هذا على بعض الحالات، وليس عليها كلها. فالكثير من الحيوانات النجسة، ينتمي إلى الأجناس الصغرى. التي لم تكن، يوم من الأيام، موضوع عبادة في القديم. أما بالنسبة لحيوان كبير مثل الخنزير، فالأمر يختلف. ففي (إشعياء 65: 4) نجد عقيدة وثنية تتضمن أكل لحم الخنزير حيث كانوا يعتبرونه مقدسًا لا نجسًا. وربما كانت هناك ممارسات أخرى، في تواريخ أكثر قدمًا، أدت إلى تحريم لحم الخنزير في الناموس، بالنسبة لعبيد يهوه. وإننا لنجد في سفر اللاويين (20: 24 – 26)، أن تحريم الحيوانات النجسة يرتبط بتمييز الإسرائيليين عن الكنعانيين، وهذا يعني أن الكنعانيين، لم يكونوا يحرمونها. بل على العكس، لا بد أنه كان لهذه الحيوانات دور بارز في مراسيم عبادتهم، وقد يكون تحريمها هو على هذا الأساس.

فإذا جئنا لمرض البر ص (الجذام)، فإننا نجده يشغل مكانًا بارزًا لا يمكن أن يفسر على أساس دوافع صحية، أو وقائية. صحيح، أنه على الرغم من أن الطب الحديث يرى في الجذام، مرضًا بطيء الانتشار والعدوى، إلا أن الأقدمين كان لهم رأيهم الذي يخالف هذا الرأي. ولكن هناك اعتراضًا آخر هو أن بعض الأمراض الوبائية الأخرى، مثل الطاعون، لم تكن تعتبر أمراضًا نجسة. ولقد اقترح البعض، حلًا لهذا، أن البرص كان يعتبر ضربة من الله رأسًا، أو من روح رديء. وأن اسمه في العبرية يشير إلى هذا: «تساراآت Tsara ath» أو «نيجا Nega». والاسمان مشتقان من جذور لغوية تعني «يضرب». على أن بعض العلماء يقولون إن اللفظين لا صلة لهما بالمفاهيم الدينية، ولكنهما مشتقان

من صورة المرض نفسه، إذ يترك، انتفاخات، وتآكلات، وقروحًا في الجسد. ولو كانت نجاسة الأبرص مستمدة – على حد تعبير البعض – من كونه ضربة من الله أو من روح شيطاني، لكان المصاب بضربة الجنون، أو الفالج، يعتبر أيضًا نجسًا، والأمر ليس كذلك. فلا بد أن البرص قد ارتبط بالنجاسة، لأن المصاب به يصبح ميتًا حيًا، أو كأنه يحيا حياة الموت. بمعنى أن نجاسة الأبرص ترتبط بنجاسة الميت. والكلمات التي استخدمت للإشارة إلى برص مريم (عدد ١٢: ١٢)، تحمل مثل هذا المعنى.

ولكن لماذا يصبح الموت، وكل ما يرتبط به شيئًا نجسًا، ومنجسًا؟ يقول البعض: حيث أن كلا الحدثين الرئيسيين، في طرفي الحياة وهما الولادة والموت، يعتبران نجس، فإن الحياة الطبيعية كلها تعتبر نجسة. ولكن يعترض البعض الآخر قائلين، أنه، إذا كان الأمر كذلك، فإن الناموس ما كان ينبغي أن يعلن أن عملية الوضع منجسة، بل كان ينبغي أن يقول إن ولادة الإنسان في هذا الوجود، هي في حد ذاتها نجاسة. ولكن الناموس يقول، إن المرأة، في عملية الولادة، تصبح نجسة، أما المولود فلا. ولكن لو تريث أولئك قليلًا لعرفوا أن الطفل أيضًا يعتبر نجسًا، حتى يتم تطهيره بعملية الختان. وهكذا نرى أن الناموس يؤكد أن الحياة ليست نجسة في كافة أطوارها فحسب، بل في منبعها أيضًا.

ومع أن بعض الآراء التي سبق عرضها، قد تحوي عنصرًا من الحق، إلا أنها لا تعطينا، حلًا شافيًا للمشكلة بأكملها. وهناك تفسيرات قديمة، ينبذها النقاد العصريون باستهزاء واحتقار، مع أنها تستحق البحث. فبعض الحيوانات مثل الثعابين، وبعض الطيور الجارحة، توقظ في النفس نفورًا، عند البدائيين؛ وربما كان لهذا أثره في تشكيل الناموس.

ولكن لعل الأهم من هذه المشكلات التي يستعصي حلها، هو دراسة الطريقة التي يجعل منها الناموس، هذه الأشياء الغريبة تؤدي الغرض منها في إعلان الديانة الحقيقية في العهد القديم. وأول ما يفعله الناموس، هو أن يعطي لها المظهر الديني. فحينما يهدف الناموس إلى تقنين شيء ما، فإن هذا الشيء يكتسب بذلك الصبغة الدينية، وهذا مبدأ ثابت بكل وضوح إذ يصبح لذلك الشيء صلة بقداسة الله. (لاويين 11: 44، 45؛ تثنية 14: 21). ولذلك تسمى عملية التطهير بعملية «تقديس». أما النجس، فممنوع من الاقتراب للقدس أو الاشتراك في الأعياد. ومن العشور لا يمكن أن يفرز شيء للميت، ولا يؤكل في أيام الحزن (لاويين 22: 4؛ عدد 9: 6؛ 19: 12، 20؛ تثنية 26: 14). أما إزالة النجاسة، فهو يرتبط بالتكفير الطقسي. (لاويين 12: 7، 8؛ ص 14 كله؛ 16: 29، 30؛ 15: 14، 15؛ عدد 8: 5). أما دور العدد (7)، في فترات التطهير، فدليل واضح على صبغته الدينية. أما الأوامر الصارمة بالنسبة للكهنة، فهي تثبت أن الدافع الديني هو العامل الفاصل. (لاويين 21: 1؛ 22: 2، 3).

والنجاسة، في صلتها بعبادة يهوه، ترتبط بالخطية الأخلاقية. وهذا يبدو من جانبين: الأول أن النجاسة الطقسية تعتبر خطية، والثاني أن الانحراف الأخلاقي يعبر عنه بألفاظ مستعارة، من قاموس الشريعة الطقسية. ونحن غالبًا ما لا نفهم هذا الأخير بوضوح. فحينما يعبر عن خطية، ذات صبغة أخلاقية لا شك فيها، بأنها «عدم طهارة»، فكثيرًا ما نظن أنها استعارة تفسر نفسها. ولكنها، في واقع الأمر، منقولة عن اللغة الطقسية. فالله يعلم البشر، أن يكون إحساسهم إزاء الخطية، كإحساس من يقاسي من الألم والخزي لحرمانه من الخدمة الطقسية. وهكذا يستخدم الختان، أداة للتقويم الخلقي، والروحي (تثنية 10: 16). وهذه المفاهيم الروحية للعبارات الطقسية، تظهر بوضوح أكبر في الأنبياء، والمزامير. فأشعياء يتحدث عن «الشفتين» النجستين بمعنى أخلاقي (إشعياء 6: 5). والأرض «تدنست» بتعدي وشرائع ناموس الله (إشعياء 24: 5). والدم أي القتل، «يدنس» اليدين (إشعياء 1:

15؛ 59: 3). والهيكل قد «تنجس» بعبادة الأصنام (إرميا 32: 34؛ حزقيال 5: 11؛ 27: 18). والشعب قد «نجسوا» أي لوثوا أنفسهم بسبب خطاياهم. (حزقيال 20: 7، 8، 43؛ 22: 3؛ 39: 24).

أما الطهارة الأخلاقية، فيرمز إليها بالأيدي «الطاهرة» والقلب «النقي» (مزمور 24: 4). والتطهير الخلقي يوصف بعبارات التطهير الطقسي. (مزمور 51: 7؛ حزقيال 36: 25؛ زكريا 13: 1).

الجزء الثاني
الإعلان في عصر الأنبياء

الفصل الأول

مكان التنبؤ في إعلان العهد القديم

يشكل التنبؤ خطوة تقدمية، بعد موسى، في إعلان العهد القديم. ولكي ندرك السر في هذا، علينا أن نعرف كيف سارت عملية الإعلان. فالإعلان يتلو الأحداث. ولكن ليست كل الأحداث، في تاريخ الأمة الإسرائيلية، حتى ولو بدت هامة، تؤدى إلى تدفق كبير لإعلان جديد. إذ يلزم للإعلان الجديد، أن تترك الأحداث الجديدة خلفها، شيئًا جديدًا ثابتًا، له دلالته الباقية. فحينما تنتهي أحداث الخروج بالشعب إلى إقامة نظام ثيوقراطي، نجد فيضًا من الإعلان، يتبع ذلك. وعلى ذلك يبرز أمامنا السؤال، ما هو الحدث الكبير في التاريخ المقدس، الذي استلزم فيضًا من الإعلان، له أثره العميق الباقي؟

ذلك الحدث، هو لا شك، تأسيس الثيوقراطية الملكية، تحت سلطان ملك بشري. وهو ما بدأ في أيام صموئيل، وتحقق في حكم شاول، ولكنه لم يقم على أسس راسخة إلا باعتلاء داود العرش. ومنذ ذلك الوقت ظلت فكرة الملكوت مركز دائرة رجاء إسرائيل. ولم يكن ذلك الملكوت البشري إلا رمزًا لملكوت يهوه نفسه. وفي البداية، حينما تقدم الشعب بطلب ملك، وبخ الرب هذه الروح غير الثيوقراطية، التي دفعت الشعب إلى هذا الطلب، وأعلن لهم أن معنى ذلك هو رفضهم له. ومع ذلك أعطاهم رغبتهم ليقوم مفهومهم عن طريق الفشل الذي انتهى إليه سلوك شاول الخاطئ.

وكان هذا أيضًا هو السبب الذي لأجله امتدت فترة حكم يشوع والقضاة، وتأخر تأسيس الملكية. فعن طريق تأخير الملكية هذه الفترة الطويلة، كما عن طريق السماح بهذا الملك الغرير الخاطئ، وصل الشعب إلى الفهم الحقيقي الثابت لمعنى الملكوت حسب قلب يهوه. فما ذلك الملكوت إلا وسيلة للفداء، كما هو وسيلة لتجسيم بركة إسرائيل وبها ارتبط رجاء مجيء المسيا. فمن الخطأ الشنيع أن نظن أن المملكة كانت شيئًا عارضًا وقتيًا على حساب الديمقراطية، ولكنها كانت شيئًا أبعد مدى وأكثر عمقًا من ذلك، إنها تتصل بملكوت المسيح، قمة كمال الديانة الكتابية.

حركة تكوين المملكة:

بهذه الحركة لتكوين المملكة، يرتبط ظهور وتطور النبوة. لقد كان الأنبياء الحراس، أو الحفاظ على الثيوقراطية المتفتحة، وكانت الحراسة تتركز في المملكة. ولقد كان الهدف الحفاظ عليها كمثال لمملكة يهوه. بل يبدو أحيانًا أن الأنبياء، قد أرسلوا إلى الملوك، لا إلى الشعب. ومن هذا الترابط بين الوظيفة النبوية، ومصالح إسرائيل القومية، الممثلة في المملكة، نستطيع أن نفسر، بصورة أفضل، الظروف الخاصة، التي فيها ظهرت النبوة في عصر صموئيل، في حركة وطنية عميقة، تمتزج بالأماني القومية بصورة جماعية في البداية، كما بصورة فردية. أما «مدارس» الأنبياء في تلك الأثناء، فقد كانت مراكز دينية، ومراكز وطنية، في نفس الوقت، ولكن في توافق مع هدف وجود إسرائيل – كان العنصر الديني فيها، يتغلب على العنصر الوطني، وليس العكس، وحالة دبورة النبية في فترة حكم القضاة، تقدم لنا مثالًا مبكرًا لذلك.

ومع ذلك، فمن الخطأ أن نقول على أساس هذا الاتجاه الوطني، إن الوظيفة النبوية، كانت نوعًا من الوظيفة الدبلوماسية السياسية.. كما نادى بذلك ونكلر الذي استنتج ذلك من ذكر الوظائف المتعددة

في إشعياء (3: 2) وذلك الفكر كما شرحه و نكلر، لا يقدم لنا صورة مرضية، للنشاط النبوي، في الظروف الحرجة في الأيام الأخيرة للمملكة. إنه يعتقد بأن الممالك الشرقية العظمى، استخدمت الأنبياء، كعملاء لتحقيق مصالحها، بين الممالك الأقل شأنًا. هنا جاء التوافق، بين نبوات الأنبياء، واتجاهاتهم في الأمور السياسية، وبين المخططات التي رسمتها هذه المالك العظمى في أغلب الأحيان. وعلى هذا الأساس يقولون، إن أليشع تلقى أوامره من سلطات دمشق. وإشعياء من نينوى. وإرميا من بابل...

ولكن لا يوجد دليل على أن الأنبياء كانت لهم هذه الصلات الدبلوماسية، أو نصف الدبلوماسية بل أن ما نراه، هو أنه كان هناك مقت شديد للتورط في محالفات سياسية، ولم يكن هذا بناء على نظرة سياسية عليا من جانب الأنبياء، بل كان ناجمًا، عن حفاظهم على المبدأ الثيوقراطي، بأن يهوه هو الملك وواجب إسرائيل أن تعتمد عليه بصورة مطلقة. (إشعياء 7؛ 30: 1 – 5؛ هوشع 7: 11؛ 12: 1). بل إننا نجد، في عصري داود وسليمان، أنبياء مثل جاد وناثان، يعملون في دائرة الملكية، وعن طريقها. وبعد ذلك نجد، إيليا وأليشع يتبعان نفس الأسلوب. وإننا ندرك من الطريقة المفتوحة الواضحة، أن ما يبدو في ثوب سياسي، كان في جوهره، وأساسه، دينيًا. فلا سر، ولا تآمر. أما السياسة فلا تستغني عن عنصر السرية... على أننا لا ننكر، أن هناك فارقًا، في هذا المجال، بين إيليا، وأليشع. فالأخير شارك في مؤامرة ضد بيت عمرى. ولكن ما هدف إليه أليشع، لم يكن تحسين الموقف السياسي، لقد كان الهدف اقتلاع عبادة البعل، بالنار، والسيف باقتلاع بيت عمرى، بواسطة بيت ياهو. ويكفي أن نقارن مسلك أنبياء إسرائيل، بما قام به الرائي بلعام في زمن موسى، لنبرئ أولئك من شبهة أي تآمر سياسي. لقد سمح بلعام لنفسه، بأن يستأجره ملك موآب، الأمر الذي لم يكن ممكن أن يفكر فيه نبي من أنبياء إسرائيل.

الكلمة كوسيلة التنبؤ:

التنبؤ في اقتصاره على اتخاذ الكلمة وسيلة له، قد جعل بهذه الوسيلة، أكثر من أية وسيلة أخرى، الصلة بين يهوه، وبين شعبه صلة روحية. فالأنبياء لم يخلقوا حقائق، ولكنهم تمسكوا بمبادئ. ومهما كانت الحقائق المستقبلة التي تحدثوا عنها، فإنهم قد عرضوها للنور الواضح الباهر. فعن طريق النبوة، أصبحت الديانة الكتابية، ديانة الحق، والإيمان، والكتاب – بهذا المفهوم، نستطيع أن نرى في الأنبياء، طلائع البروتستانتية، على الأقل، من الناحية الشكلية. فبهذا ارتبط الوعي الديني لإسرائيل، بحق الإعلان... لقد كان اقتراب يهوه من إسرائيل، اقتربًا عن طريق الكلام، حتى أننا نستطيع أن نقول، إن الله أعطى نفسه لشعبه في كلمة فمه.

والكلمة، على الرغم من أن القصد الأساسي منها كان قصدًا رسميًا، إلا أنها، بصفة ثانوية، صارت، واسطة نعمة للنبي نفسه، إن الألفة الوثيقة في الحديث مع الله التي كان يستمتع بها النبي، لا بد أنها أفادت في نمو النبي نفسه نموًا روحيًا. وحيثما تبدو في حياة النبي، درجة عالية من التدين، والروحانية، فينبغي أن ندرك أن ذلك كان نتيجة لامتيازات الخدمة التي يقوم بها النبي، أكثر من كونها من الشروط الأساسية لتلك الخدمة. فالأنبياء لم يكونوا يختارون مبدئيًا، بسبب قداستهم أو تقواهم، بل كانوا يصبحون أتقياء، فوق المستوى العادي، نتيجة لممارسة خدمتهم من نحو الله.

عامل الاستمرار:

والنبوة هي عامل الاستمرار في تاريخ الإعلان، باتجاهيها: الاستعادي في نظرتها للوراء، والاستقبالي في تطلعها للأمام. فمناداتها بالتوبة، عن خطية الارتداد كما حدث في الماضي، يربطها

بعمل الله مع إسرائيل، في العهد الموسوي، وعهود الآباء. وعن طريق عناصرها النبوية، ترتبط في استمرارية مع المستقبل. ومع أن كلمة «نبي»، قد لا تعني، «من يخبر بالآيات» فإن التنبؤ بالمستقبل، هو عنصر جوهري من مهمة النبي. والأنبياء أنفسهم يؤكدون هذه الحقيقة. (عاموس 3: 7). ومعرفة أسرار الأمور الآتية، هو جزء، من الألفة الروحية، التي دخل فيها النبي في صلته بيهوه. ولكن بصورة موضوعية نقول، إن النبي لا يمكن أن يكون نبيًا حقيقيًا، ما لم يكن واعيًا بخلفية الحقائق التي يستلزمها كل إعلان. وهذه الخلفية توجد جزئيًا في الحقائق المستقبلة.

والمفسرون المعاصرون، كثيرًا ما يعتقدون أن النبي، يقف موقف المعلم الذي لا يهمه منطق التاريخ، ولا يهتم إلا برسالة ساعته، متجاهلًا كل شيء عداها، وهذا تشويه للصورة. فما كان الأنبياء أبدًا، معلمين بهذا المعنى ولم يديروا «مدارس» مثل هذه. أما ذلك الخلط فناجم عن فشل أولئك المفسرين في إدراك، كيف أن المبادئ العقائدية التي ينادي بها النبي، هي التي تشكل تنبؤاته عن المستقبل. فما كانت النبوات، مجرد عرض لصور يدعى رؤياها. فالعقيدة التي يكرز بها وهذه النبوات، صنوان لا يفترقان. ولا نستطيع أن نفصل الواحدة، دون أن نشوه الأخرى. هنا أيضًا ينبغي أن نضع في الاعتبار المعادلة الشخصية. لقد كان الأنبياء يشعرون، إلى مدى بعيد، أنهم يعيشون في أوقات اضطراب، وبين شعب لا يتعاطف معهم ومع كل ما هو عزيز عليهم. وهكذا اتجهت رغبتهم الغريزية إلى طلب التعويض في المستقبل، عما أنكره الحاضر عليهم. لذلك كثيرًا ما كانت عواطفهم الحارة تضفي ألوانها على نبواتهم. وهكذا كانوا يتوقعون مقدمًا انتصار الحق، الذي كان محتقرًا وقتئذ. إن الانحلال الروحي، يثير الرغبة في الانشغال بالمستقبل. فالاهتمام بالمستقبل هو نوع من التعزية والتعويض، للنفوس التقية، في عالم ضائع. الأجل هذا نقول إن الاتجاه الحديث اتجاه رخيص، في تقليله من قيمة عنصر التنبؤ عن المستقبل في النبوة...

فترتان رئيسيتان في التنبؤ:

إن مبدأ الاستمرار في مخطط الإعلان، في جانبيه، من ارتباط بالماضي، وامتداد للمستقبل، يمكن أن نوزعه على الحقبتين الرئيسيتين، اللتين ينقسم إليهما تاريخ التنبؤ. أما الحقبة الأولى، فهي تمتد من النهضة النبوية الكبرى في عصر صموئيل، إلى منتصف القرن الثامن (ق.م). أما الثانية فتمتد من ذلك الوقت إلى نهاية الحقبة النبوية للعهد القديم. والفارق بين هاتين الحقبتين، أنه في الحقبة الأولى، نجد أن احتمال التوبة، والتجديد، استجابة للكرازة النبوية، كان واردًا. فالأنبياء يتحدثون بإحساس أنهم يعيدون التنظيم والبناء وأن شيئا أفضل، سوف يأتي، ولا بد من أن يأتي، لكنهم ما كانوا يعلمون إلى أي مدى، سوف يبتلع هذا الآتي، الماضي...

وفي الحقبة الثانية، مع أن المناداة بالتوبة لا تتوقف، لكنها تأخذ نغمة شبه روتينية، فالنبي الآن يعلم أنه ليس إصلاح الحاضر، بل تجديده كلية هو ما يكمن في باطن المستقبل. ولكن الشي الرئيسي، الذي ينبغي أن نلاحظه أن هذا التجديد، ليس هو إعادة ترتيب القديم، ولا حتى في صورة مثالية، فالتنبؤ بالانقلاب هيأ الفرصة لكي تدخل على الصورة كل القيم الإسخاتولوجية. وكما أن الطريقة الإلهية، بصورة عامة، هي عدم العودة بالأمور إلى حالتها الأولى، بعد فوضى الخطية، وانحلالها، بل الوصول إلى نظام أسمى للأشياء، هكذا يسري نفس الناموس، في دائرة أضيق، على تاريخ الأمة الإسرائيلية. فالله يستخدم خراب الثيوقراطية الموسوية لإقامة بناء يفوق الأول كثيرًا..

أما الوصول إلى هذه المرحلة الجديدة من النبوة، فيتفق مع سلسلة من التطورات الهامة الجديدة على مسرح التاريخ. أما أول مرحلة من هذا التطور، فتبدأ بالأحداث الكثيرة في المدة من صموئيل إلى داود. والثانية تبدأ بظهور القوة الشرقية الجبارة، التي تبدو، حسب النظرة البشرية، أنه لا سبيل إلى مقاومتها، والتي اختارها الله، أداة لتنفيذ قصاصه، ودينونته. أما مدى التغير الذي طرأ على النظرة النبوية، وإلى أي مدى ترك هذا أثره فيها، فإننا نستطيع أن نراه، حتى في طريقة توصيل الرسالة. فمنذ القرن الثامن فصاعدًا، أصبح الأنبياء، أنبياء كتبة. فعاموس، وهوشع، ثم إشعياء، وميخا، هم أول من بدأوا بتسطير نبواتهم. أما كلمات الأنبياء الأولين، مع أنها أيضًا كلمة الله الحية الحقيقية، فكانت في معظمها مرتبطة بزمنها وجيلها. ولكن منذ الأزمة الثانية، فصاعدًا، أصبحت الكلمة مرتبطة – بصورة متزايدة – بالخليقة الجديدة في المستقبل، وتتعامل مع أشياء، سيكون للأجيال القادمة نصيبها فيها، وحتى من قدمت إليهم الرسالة، من معاصري أولئك الأنبياء، الذين لم يميلوا آذانهم لسماع صوت النبي تبكتهم شهادة الكلمة المكتوبة، في هذا الإطار، أدرك الأنبياء، بوضوح أكثر من ذي قبل، مبدأ استمرارية واتصال، تاريخ الفداء، والإعلان.

إن المبدأ الحقيقي لكتابة التاريخ، أي ما يجعل من التاريخ، ما هو أكثر من مجرد تسطير للحوادث، لأنه يكتشف خطة، وهدفًا فيه، لم يكن رواده هم المؤرخون من اليونان، بل أنبياء إسرائيل. وعلى ذلك نرى أن النشاط، بين هذه الدوائر، كان يتضمن كتابة التاريخ المقدس، مثل أسفار صموئيل، والملوك، التي فيها يسجل سير الحوادث، في نور إعلان الخطية الإلهية. وعلى ذلك نستطيع أن نكتشف المعني الطيب، في تسمية كتاب الأسفار التاريخية القديمة، «بالأنبياء الأولين»...

الفصل الثاني

مفهوم النبي:

أسماء وتعريفات

التعبير العبراني، «نبي»:

اللفظة في العبراني هي «نبي» (Nabhi)، ولا نكاد نجد في الأصل اللغوي، ما يعيننا على تحديد مفهوم هذه الكلمة. وهناك أكثر من رأى للمفسرين، سنذكر البعض منها...

1- فهناك من يرى بأن الكلمة مشتقة من كلمتين هما «نون» (nun)، «بيت» (beth) ويكون المعنى «ينبع»، أو «يتفجر»، أو بصيغة سلبية، «انفجر فيه أو اندفق فيه»، وبذلك يكون النبي هو الذي «اندفق فيه الروح» (هكذا يقول كيل Keil). وإننا لنجد كيونن Kuenen يؤكد استنادًا على هذا، أن النبي سمي هكذا، لأنه يثور ويفور، في حركاته، وكلماته ويستبعد الصيغة السلبية، لأن الفعل في صيغة فعل لازم لا يأخذ مفعولًا فهو يرى في هذا المعنى ما يؤيد نظرته إلى الأنبياء الأولين بأنهم كانوا أناسًا هائجين مندفعين في تصرفاتهم أشبه بالدراويش. ولكن المعنى «يتفجر» أو يتدفق، لا يتضمن كل هذا، بل على الأكثر يمكن أن يشير إلى تدفق الكلام، ولكننا لا نجد سندًا لهذا الفكر في أي مكان.

2- ويقول البعض أنها مشتقة من اللغة العربية حيث، نجد أن كلمة «نبأ» بمعنى أعلن أو أخبر. ولكن فكرة الفوران، والتفجر، واردة أيضًا حتى أن أتباع النظرية الأولى، يجدون سندًا لهم هنا. والصعوبة، في تفسير تنبأ، بمعنى أعلن، أن «النبي» لا يطلق إلا على من يعلن رسالة الله، بينما «أعلن»، لا يعني هذا التخصيص، بل يعني «يعلن» على وجه الإطلاق. وربما يقول البعض إن المعنى لتنبأ، أو أنبأ، قصد به في العبرية التخصيص للإعلان الإلهي، وليس ما يمنع من أن الفعل انتقل من العبرية إلى العربية.

3- وذهب آخرون، إلى أن كلمة «نبي» مشتقة من الأشورية. وأن الفعل «نابو» (nabu) يعني ينادي، ويعلن، وهناك أكثر من سند لهذا الرأي. بل أن الفكرة الأولى، فكرة التفجر، والاندفاع، تتمثل في هذا الرأي. فالكلمة «منبو» (manbau) تعني الينبوع أو النافورة. والكلمة «نبهو» (nibhu) تعني النبع الصغير. أما توافق العبرية والعربية، والأشورية، في التعبير عن الفكرة، في نفس الأصل الذي اشتقت منه كلمة «نبي»، فأمر يستلفت النظر.

4- وهناك اشتقاق خاص من الأشورية، يرتبط باسم الإله نبو (Nebo) فالبعض يرى أن الإله نبو، يحمل هذا الاسم، كرسول الآلهة، والمتكلم بلسانهم. ولكن هذا الرأي ينقصه الدليل، فهناك ما يدل على أنه كان إله الحكمة، ومخترع فن الكتابة وحامل ألواح القدر. يقول بروفسور سايك (Sayce) إنه المعبر عن إرادة «بعل مرودخ». إنه يقرأ النبوات، ويفسر الأحلام. ويمكن أن نقول إنه قد يكون كل هذا، ومع ذلك لا صلة بينه، وبين هذا الاسم.

5- ويقترح «هوبفلد» (Hupfeld) وجود صلة بين «نبأ» (maba'a) و«نعم» (na'am) ومن الكلمة الأخيرة تأتي عبارة «نعوم» يهوه (ne'um) أو المتكلم بوحي الله. وعلى أساس نظرية هوبفلد، يصبح النبي هو المتكلم بالوحي الإلهي.

6- وهناك البعض من علماء اليهود، ومنهم لاند، قالوا بوجود صلة بين «نبي»، وبين الفعل «بو» ومعناه «يدخل في». بمعنى أن النبي هو الإنسان الذي يدخل في معاملة مع الله، أو في صلة بالألوهية. ولكن على أساس هذه النظرية، فإن أهم جزء من مفهوم الكلمة، يبقى دون تفسير.

في وسط هذه التفسيرات الغامضة المتضاربة، نجد من حسن الحظ بعض فقرات في العهد القديم نستطيع منها أن نصل، على وجه اليقين، إلى المعنى المرتبط بالكلمة، في دائرة الإعلان في الأسفار الإلهية. وهذه الفقرات واردة في خروج (4: 16؛ 7: 1)، إرميا (1: 5، 6). ومنها نعرف أن كلمة «نبي»، يقصد بها المتكلم الدائم نيابة عن كائن إلهي أسمى، والذي يحمل كلامه سلطان هذا الإله. أما الفكرة المحددة، لما ينبغي أن يكونه النبي، في صلته بالله، فواضحة في الآية الأولى، حيث نجد أن هارون يكون فمًا لموسى. أما موسى فيكون بالنسبة لهارون نظير إله. والمسألة هنا ليست مسألة الصلة بين مرسل، وسفيره بصورة عامة، بل مسألة سفير من الله. فهارون سوف يصبح الفم البديل لإله موسى. ولكون موسي يحتل، مكان الله، إن جاز التعبير، أصبح هارون هو المتكلم بلسانه، بهذا المعنى المطلق. وفي إطار هذه الصورة، تصبح عصمة النتيجة أكيدة، لأن يهوه يقول: «وأنا أكون مع فمك، ومع فمه». أما الآية الثانية فهي أكثر إقناعًا. فموسى يكون «إلهًا» لفرعون. وهارون يكون نبيًا لموسى، إن هارون يقوم بدور النبي فقط، لأن هناك «إلهًا» يقف خلفه، نفس المبدأ، بدون الصورة الاستعارية، نراه في صلة الرب بإرميا في الآية الثالثة حيث يقول الله له: «قد جعلتك نبيًا للشعوب» فيجيب إرميا: «إني لا أعرف أن أتكلم لأني ولد» فيعلن له الرب، بأنه قد وضع كلامه في فمه، بأن مد الرب يده ولمس فمه. وعندها تصبح للكلمات، القوة الإلهية، فيقف إرميا فوق الشعوب، ليقلع ويهدم، ويبني، ويغرس.

ومن الملاحظ في كل هذه الفقرات الثلاث، أن المسألة هي مسألة التكلم. وهذا يأتي بنا إلى الصورة الثانية للنبي. فالعجز في كل من هذه الحالات، هو عدم المقدرة على الكلام، ودائرة عمل النبي تنحصر في التكلم. وهذا التكلم ليس مهمة عادية، كما يحدث في الحياة العادية، عندما يتحدث إنسان ممثلًا لآخر. إنه تمثيل فريد، يحمل السلطان الإلهي كما يحمل – مع الفارق – القوة الإلهية المطلقة، وذلك قائم على أساس الاتصال الإلهي. فالرب يلمس الفم، ويضع الكلمات في فم المتكلم فتصبح لها قوة كلمات الله نفسه.

وهكذا تبدو فكرة النبي بوضوح، إنه حتى قبل العصر الموسوي، كان النبي هو الإنسان المحول له الحق في التكلم عن لسان الله، وأنه في كلمته تكمن قوة واصلة إليه من الله. فالرب لا يحاول تعليم موسى من هو النبي، بل يعتبر ذلك أمر مفروغ منه، وعلى هذا الأساس يبني الصورة التشبيهية التي فيها يشبه موسى بإله، وهارون نبي. ومهما كان الأصل اللغوي لكلمة «النبي» فإنها في مفهوم العهد القديم تشير، منذ البداية إلى النهاية، إلى الإنسان المخول له الحق في أن يتكلم بلسان الله. أما محتويات هذا المفهوم الشامل، فسوف نعود إليها، في دراستنا لطرق الإعلان النبوي. ولكن هذا المفهوم الشامل هو في ذاته ذو قيمة عظمى. فهو يحدد ديانة العهد القديم، كديانة الاتصال الواعي بين يهوه، وإسرائيل، ديانة الإعلان والسلطان، الديانة الي فيها الله هو المسيطر الفعال، ويكون الإنسان في وضع، المستمع، والمستقبل الخاضع...

وفي حدود عملية توصيل الرسالة الإلهية، فإن النبي هو العامل الفعال؛ فهو يعمل شيئًا... إنه يتكلم. صحيح أنه لكي يصل إلى هذه المرحلة الفعالة، عليه أن يكون أولًا في الوضع السلبي – عليه أن يأخذ شيئًا، أو يختبر شيئًا، لكن الاسم نفسه لا يتضمن ذلك، إنه يفترضه فقط، بل أن استقبال الرسالة الإلهية لا يتضمن بالضرورة توصيلها للآخرين، فقد يكون المقصود بها هو من استلمها، وقد يقصد بها أن تبقى سرًا – لكن حينما يكلف من يستلمها بتوصيلها، ضمنًا أو صراحة، حينئذ تصبح نبوة؛ فالنبي هو من يتحدث إلى الآخرين. في أسماء أخرى، قد يكون الأمر على النقيض من ذلك، فقد يكون الجانب السلبي: استلام الرسالة هو الأمر الجوهري فيها، لكن في حالة «النبي»، الأمر ليس كذلك؛ فليس الجانب السري الخفي المستتر هو موضع في الاعتبار، بل الجانب المفتوح المعلن الذي تصل فيه الرسالة إلى أذهان الناس، هو الذي له قيمته. فالكلمة «نبي» تحمل معنًى عمليًا، تمامًا كما تحمله ديانة العهد القديم التي تعطي لهذه الكلمة قوتها.

بعض التعاريف اللغوية التي أشرنا إليها، لا يتفق مع هذه النتيجة؛ فهي تتجه إلى الجانب السلبي في اختبار النبي، وبغض النظر عن الأصل اللغوي، فإننا نجد دافعين يختفيان وراء هذه التفاسير، التي لا تتفق مع المعنى الكتابي؛ فحينما يصورون النبي بأنه في حالة سلبية بالكلية، يصبح الطريق ممهدًا أمام المفهوم الخاطئ: بأنه لا يملك السيطرة على نفسه، وأنه تحت قوة قهرية جبارة غريبة عنه. ومن الجانب الآخر، نرى أيضًا أن إضفاء صفة السلبية على الصورة، يوافق الاتجاه العصري، في وضع النبوة في إطار الاختبار الذاتي غير الموضوعي، أي أنها مجرد جزء من الاختبار الروحي العادي.

النبي في اللغة اليونانية:

مع هذا البحث عن معنى «النبي»، يمكننا أن نضيف لمحة مختصرة عن مقابل كلمة نبي في اليونانية: «بروفيتيس» (prophètès) والتي منها تشتق كلمة النبي في الإنجليزية.

كثيرًا ما يرتبط «النبي» في أذهاننا مع فكرة المتنبئ بالمستقبل، وهذا لا يتفق ومعنى الكلمة في اليونانية؛ فحرف الجر «برو» (Pro) لا يعني على الإطلاق المفهوم الزمني"مقدمًا".إن له مدلوله المكاني؛ فالنبي هو المتكلم لساعته (forth–teller) وليس المتكلم بالمستقبل (foreteller)ومع ذلك فللتعبير اليوناني معناه الديني، الذي لا يقل عن المفهوم العبراني؛ فالنبي هو الذي يتكلم بلسان الوحي – وهكذا يظهر لنا أنه في إدراكنا للمعنى الصحيح لحرف الجر «برو» (Pro)، نستطيع أن نرى أن المعنيين في اللغتين مترادفان، لكن هذا يوقعنا في ارتباك، فالبروفيتيس (prophètès) في اليونانية، ليس بنفس الصلة المباشرة بالله، كما تدل عليه كلمة «نبي» العبرية، إنه في الحقيقة، مفسر لكلمات الوحي السوداء، التي تنطق بها مخلوقة وسيطة «أو بيثيا» pythia بوحي من آلهة العبد، من أعماق سحيقة. والبيثيا هنا بالنسبة للآلهة، هي في موضع النبي بالنسبة ليهوه، ولكن مفسر هذه الأقوال أو «النبي» في اليونانية يفصل عن الألوهية، هذا الكائن الوسيط. وعلى ذلك «فالبروفيتيس» هو مفسر أقوال الإله، أكثر منه الناطق بلسان الله الذي يوحي إليه، فهو يضيف من نفسه ليس، فقط ما يلقي الضوء على الوحي، بل أيضًا الصيغة التي يقدم فيها هذا الوحي كما فهمه.

أما أولئك الذين يرفضون فكرة ما يسمونه باحتقار «الوحي اللفظي» فإنهم يسيرون في ركاب الفكر اليوناني أكثر من الخط الكتابي. إن الصورة الأقرب إليهم، هو «البروفيتيس» اليوناني، الذي له حرية التصرف – وهو ما يرغبون فيه – وليس «النبي» في مفهوم العهد القديم، والخلاف بين الاثنين لا يقتصر على هذا، بل في تحليلنا النهائي نجد أن الخلاف يكمن في الفارق الكبير بين يهوه الكتاب،

والإله الوثني. وهكذا يتحدث «فوبس أبوللو»، (phoebus apollo) أو يصمت عن الإدلاء بحديث. إنه يُهَمْهِمُ عن طريق البيثيا بعبارات غامضة سوداء غير مفهومة، فإذا «بالبيثيا» المتربعة على كرسيها، تحت تأثير الأبخرة المخدرة المتصاعدة من شق الصخرة، تحتاج هي الأخرى إلى ذلك «البروفيتيس»، ليفسر همهماتها غير المفهومة، ولكن إله الكتاب هو نور في حد ذاته، وكلماته تنير كل من يطلبها، فلا غموض فيها، على الرغم من استخدامه للنبي وسيلة لنقل كلماته .إن شيئًا من الذاتية يلتصق بالمفهوم الهليني (اليوناني)؛ فالفيلسوف نبي الطبيعة الخالدة، والشاعر نبي التأملات، وهذه بالطبع صور استعارية ولكنها نتيجة مفهوم غامض للوحي الإلهي، ينتسب إلى النسيج المعقد للاختبار الوثني الذي منه تنبع...

لذلك لا غرابة أن استخدام الكلمة «بروفيتيس» في الديانة الكتابية، تحتاج إلى تجديد، أو «معمودية تغيير»، قبل أن تأخذ وضعها الصحيح، وحيث أن الكثير من مهمة نبي العهد القديم، يقوم في الحقيقة على التنبؤ بما سيحدث، فإن المفهوم اليوناني الكتابي للنبي، ارتبط بهذا المعنى أيضًا، ومع أن هذا خطأ من الناحية اللغوية، فإنه ليس كذلك من الناحية اللاهوتية؛ فحينما يكتب "متَّى" مرات عديدة: أن هذا كان «ليتم ما قيل بالأنبياء» فهو يقرن كلمة «نبي»، بفكرة التنبؤ بالمستقبل، وهو ما ليس في الكلمة العبرية «نبي» ولو أن وظيفة النبي كانت تتضمن هذا.

بعض الأدباء من اليونان، الذين كانوا أكثر إحساسًا بالمفهوم اللغوي اليوناني، تغاضوا عن المعنى المكاني لحرف الجر «برو» واستعاضوا عنه بالمعنى الزمني، فيقول فم الذهب: «إن النبوة ليست سوى الإنباء مقدمًا بأمور مستقبلة».

لكن نجد أوغسطينوس يلتزم بالمعنى اللغوي الصحيح، فيقول إن: «نبي الله إنما هو من يعلن كلمات الله للناس». لكنه عندما يردف ذلك القول: «للناس الذين لا يستطيعون سماع الله، أو لا يستحقون سماعه»، فإن هذا أكثر مما يحتمله معنى «النبي» في العبرانية، والمفهوم الكتابي للكلمة في اليونانية. إن كنا نجد بعض الآباء، كما نجد في العهد الجديد، شيئًا من التغاضي عن الدقة اللغوية، فذلك لأن اهتمامهم الأول لم يكن بعلم اللغات.

أما الاتجاه المعاصر إلى تقليل عنصر التنبؤ بالمستقبل والتركيز على ناحية التعليم، فإنما هو شطط إلى الجانب الآخر وأكثر تضليلًا من المفهوم العادي السائد بأنه التنبؤ بالمستقبل، ومع ذلك فالمعنى الأصلي «للبروفيتيس» (prophètès) كترجمة حرفية لمفهوم النبي في العبرانية، نراه في العهد الجديد كما في رسالة العبرانيين (1: 1).

الكلمتان" رؤى وخوذى" (Ré'eh, Clozeh):

هاتان الكلمتان تترجمان إلى «رائي» أو «ناظر»، والأمر الذي نريد أن نتيقن منه هو، هل تشير الكلمتان استعاريًّا إلى بصيرة فوق طبيعية، أم تصفان نوعين من الاستقبال البصري، لما يريد الله تبليغه. إننا نجد أن الفعلين في حد ذاتهما يمكن أن يحملا تفسيرًا استعاريًا. لكن ليس من السهل أن نطبق هذا على الاسم، فلا نقول عادة إن إنسانًا ما له «بصر»، حينما نقصد أن نقول إن له النظرة العميقة الصائبة في بعض الأمور أكثر من الإنسان العادي، ومع ذلك فأسماء المفعول تستخدم بكثرة.

لابد من أن الفعلين ارتبطا أولًا بعملية بصرية بالمفهوم العلمي الدقيق، ثم عم المعنى بعد ذلك، فأصبحا يعنيان «الإعلان» بأية طريقة كانت، سواء بالسمع أو بالنظر. لكن هذا لا يجعل من الفعلين

صيغة ستعارية، ولسوف نرى فيما بعد، كيف أتى هذا التعميم نتيجة التطور المستمر لأسلوب الإعلان النبوي.

وكلمة رائي أو ناظر تشير إلى تأثير فوق عادي، على قوة إبصار النبي، بحيث يرى الأشياء أمامه بدلًا من أن يسمعها، حتى أنه من خلال الرؤيا تتغلغل الرسالة الإلهية في أعماق وعيه. والتعبيران يختلفان عن كلمة «نبي»، في أن كلمة «النبي» تشير إلى استخدام الكلام لنقل الرسالة الإلهية، بينما «الرائي»، تدل على الاختبار السلبي الذي فيه يتعرف عن طريق الرؤيا على الرسالة، وطبيعي أنه ترتبط بهذا أيضًا حاسة السمع التي تستقبل صوت الله.

لقد حاول «كوينج» (Koenig) في كتابه: "مفهوم العهد القديم للإعلان" أن يفرق بين «خوذى» و «رؤى» فقال إن الثانية تشير إلى الأنبياء الحقيقيين فقط، بينما الأولى تطلق على الأنبياء الكذبة بصفة عامة، ومع ذلك نجد أن ما ورد في (إشعياء 28: 70) يجعل «رؤى» تشير أيضًا إلى الأنبياء الكذبة. وفي إشعياء (30: 10)، نجد أن الكلمتين مترادفتان (انظرأيضًا 2 أخ 16: 7، 10) أما أسماء «الرؤيا» فتشتق من الكلمتين بدون فارق ملحوظ.

هناك تعبيرات أخرى عن الأنبياء ذات طبيعة وصفية، ولا ترقى إلى مستوى الأسماء الرسمية، مثل «متزابح» (metzappeh) أي الحارس، وملاخ يهوه (mal’akh Jahoeh) أي رسول يهوه، و«رويع» (ro’eh) أي الراعي و«إيسن هارواش» (‘ish haruah) أي رجل الروح... و«إيش ها إلوهيم» (‘ish ha’elohim) «رجل الله». هذه الألقاب تفسر نفسها بنفسها، أو في صلتها بالنبوات التي ترتبط بها.

الفصل الثالث

تاريخ التنبؤ:

نظريات نقدية

إن لقب «نبي»، لا يستخدم دائمًا في معناه الفني الدقيق الذي اعتدنا أن نربطه به، وكما أن «الرؤيا»، قد تطورت على مر العصور ليصبح لها معنى الإعلان بصفة عامة، هكذا «النبي»، يمكن أن يعني «وسيلة الإعلان»، بغض النظر عن المفهوم العلمي (التكنولوجي)، الذي يميز النبي عن بقية أجهزة الإعلان. ولقد لُقب موسى بالنبي، ولكنه كان أعظم من كل الأنبياء على أساس صلته بالله (عدد ١٢: 6)، وإبراهيم لقب أيضًا بالنبي، ويبدوا أن المعنى المقصود هنا أنه أصبح صديقًا لله، يستطيع أن يتشفع من أجل الآخرين (تكوين 20: 7)، وإلى هذا يشير المزمور (105: 15)، حيث يستخدم كاتبه الكلمة المرادفة «مسحاء»، وعاموس يتحدث عن أنبياء أقيموا في الماضي البعيد (2: 11)، وهوشع يدعو موسى «بالنبي» (12: 13)، وفي سفر الأعمال (3: 21، 24) يستخدم بطرس اللقب في المعنى العام والخاص، «جميع أنبيائه القديسين منذ الدهر» ثم «وجميع الأنبياء أيضًا من صموئيل فما بعده». هذا يشير إلى أنه كان هناك تحول جديد في عهد صموئيل في تاريخ النبوة، وأن صورة جديدة للنبوة قد بدأت منذ ذلك الحين. أما السبب فقد أشرنا إليه في السطور السابقة.

تاريخ التنبؤ:

نستطيع أن نبدأ نقطة الانطلاق لدراسة تاريخ التنبؤ من عهد موسى، ولا نقول إنه كان هناك أنبياء في إسرائيل في ذلك العصر فحسب، بل إنهم كانوا يمثلون – باستثناء موسى الذي كانت حالته فريدة – الصورة السائدة للإعلان: أما مركزهم، فقد كان مركزًا مرموقًا، ولم يكن ذلك لسمو في المركز أو الوظيفة في حد ذاتها. صحيح أن المركز كان يتضمن أولوية في المقام الديني، حتى إننا نجد موسى في سفر العدد (11: 29) يتمنى أن يكون كل شعب الرب أنبياء، وهذا يرينا أنه منذ البداية، كانت هناك قيمة دينية وقيمة وظيفية في مظهر وممارسة هذه الوظيفة. هذا التقييم يسري على تاريخ النبوة منذ بدايته إلى نهايته. بل أن الوعد الإلهي الوارد في يوئيل (2: 28، 32) يمتد بالنبوة أيضًا إلى آخر الزمان، ولم تكرم إسرائيل بوجود أنبياء في وسطها فحسب بل أن الكرامة الأعظم، هي أن يصبح كل الشعب أنبياء – كما في إرميا (31: 34)، وإننا لنجد مركز الأنبياء الوظيفي يسمو بعد ذلك، فمن اعتبارهم في الدرجة الثانية بالنسبة إلى موسى، نراهم يرتفعون بعد ذلك إلى مستوى موسى، بل يقتربون من سمو المركز النبوي للمسيح (تثنية 18: 15؛ أعمال 3: 22).

وخلال المرحلة الأولى للحقبة الجديدة في تاريخ التنبؤ، والتي تبدأ من عصر صموئيل، نجد أن الفارق عما كان عليه الحال من قبل يكمن في نقطتين: فمن الجانب الواحد، اكتسبت وظيفة النبي خلفية ثيوقراطية، بالنسبة لخدمتها في المملكة الجديدة. ومن الجانب الآخر نجد عدد الأنبياء يتزايد، وعلى الأخص إذا أضفنا إليهم، جماعات الأنبياء التي كانت تلتف حول أنبياء كبار مثل صموئيل، أما التنبؤ فلم يفقد استقلاله في صلته بالمملكة الوليدة. وإننا لنجد الأحداث في عصري شاول وداود، التي عرض لها أو تصدى لها الأنبياء، أصدق برهان على ذلك، فالنبوة لم تكن مجرد ذيل ديني للمملكة على

الإطلاق. وفي عصور لاحقة، حينما دب الفساد في الجالسين على العرش، لم تنحل النبوة بانحلالهم، بل على العكس أصبحت مؤسسة تقاوم وتوبخ وتتصدى بكل عزم لطغيان الملوك وفسادهم. لكننا نقول إن موقف الأنبياء تجاه الملوك في تلك الحقبة الأولى، كان بوجه عام، موقف صداقة وتأييد وحماية وعلى الأخص في سلالة داود.

وحين بدأ الارتداد في الملوك، كما في الشعب، تغيرت العلاقة بين النبي والملك، فوقف الأنبياء ضد الملوك وأصبح مفتاح النبوة رسالة الإنذار بالدمار. أما الملوك الذين كانوا يريدون الحفاظ على أوضاعهم القائمة، فقد امتلأت قلوبهم ريبة وشكًا من نحو الأنبياء، فاتهموهم بعدم الوطنية بل وبالخيانة. هذا التغير من الجانبين، أدى إلى وصول الارتداد إلى صفوف الأنبياء أنفسهم، وبدأ يظهر الفارق بين الأنبياء الحقيقيين وبين الأنبياء الكذبة، الذين بدأوا يلعبون دورهم. لقد ابتدأ شر أولئك وسلطانهم يتزايد، إلى الحد الذي أصبحت فيه وظيفة النبي موضع الشك وعدم الثقة، فنجد زكريا يتنبأ بأنه سيأتي الوقت الذي فيه يتبرأ الآباء من الابن الذي يدَّعي النبوة، ويخجل فيه أدعياء النبوة من أنفسهم؛ ويصبح التنبؤ صنوًا للروح النجس (13: 2 – 6). هذه نغمة تختلف كل الاختلاف عن نبوة إرميا (31: 34)، كما أنها على النقيض من نبوة يوئيل التي يتردد فيها صدى عصر موسى.

ولقد حاول البعض أن يرجعوا بالفساد الذي طغى على الأنبياء، إلى الصور «الجماعية» التي تطورت إليها، وهذا لا ينطبق على العصور الأولى، من تاريخ هذه الحركة على الأقل فقد بدأت – كما رأينا – مع الحركة الدينية الوطنية، التي حدثت في عصر صموئيل، ولا يمكن أن نرفضها إلا إذا رفضنا – على نفس القياس – الحركة بجملتها. نفس الشيء ينطبق على النشاط المكثف للنبوة في عصر إيليا وإليشع. إننا لنجد كتبة الأسفار التاريخية يدفعونها بموافقهم (1صموئيل 3: 1)، ومع ذلك نقول إنه ليس من السهل اليسير أن نحدد الصلة الكائنة بين التنبؤ الفردي والتنبؤ الجماعي.

وأول ما نلتقي بجماعة الأنبياء في (1صموئيل 10: 5)، أما الكلمة المستخدمة فهي شتيل (chethel) أو جماعة، ونفس المعنى نجده في كلمة «لهاقة» (lehaqah) أي جماعة في (1صم 19: 20). هذه الكلمات لا يمكن أن تعني «مدرسة» بالمعنى الأكاديمي. أما بعد ذلك فإننا لا نلتقي مثل هذا التعبير، لكن نجد شيئًا شبيهًا بهذا في تاريخ إيليا، حيث نلتقي بكلمة «بني الأنبياء» (١ملوك 20: 35؛ 2ملوك 2: 3؛ 4: 38؛ 6: 1) – أما الإشارة الوحيدة لهذا المعنى بعد ذلك فقد وردت في عاموس (7: 14).

أما لقب «بني الأنبياء»، فقد يكون وصفًا لصلة الخضوع ورابطة الاحترام، التي كانت تعيش فيها هذه الجماعات مع قائد كبير، أو ربما كان هذا التعبير أحد أمثلة الاصطلاح اللغوي العبراني، حيث يقصد من وضع لفظ «ابن» بين اسمين، أنهما متشابهان في المهنة أو الصفات به، وعلى ذلك يكون «بنو الأنبياء»، لا يفترقون شيئًا عن الأنبياء. والعبارة – في الحقيقة – لا تفيد سلسلة مواليد أو الارتباط بنسب. مع ذلك فإن النظرية الثانية يُعترض عليها، بأن هذا اللقب لا بد وأن يشير إلى نوع من التمييز. بل إن عاموس يعترف بأنه في وقت دعوته، لم يكن نبيًا أو ابن نبي. إذًا ما هو عنصر التمييز؟ البعض حاول إن يكتشفه في كون النبي هو مستقبل الوحي وباعث الحماس الروحي. قسّم كونج الأنبياء إلى: الأنبياء القادة وهم الأنبياء الأصليون، ثم جماعات الأنبياء في المرتبة الثانية، وهو يظن أن أنبياء المرتبة الثانية لم يكونوا أكثر من مبشرين أو واعظين، ومع ذلك فلم تكن الإعلانات الخارقة للطبيعة وقفًا على الأنبياء القادة.

أما اللقب «واعظ» أو «كارز» فإنه غالبا ما يزيد من غموض وجوه الاختلاف بين الأنبياء الأفراد وبين جماعات الأنبياء فجماعات الأنبياء، على ما يبدو، لم يُستخدموا في نقل الحق مثل الآخرين؛ لذلك فالأنبياء الأفراد هم الوعاظ أو الكارزون، ولكن جماعات الأنبياء أيضًا لم يكونوا بمنأى عن الحق المقدم بإعلانات فوق طبيعية، لقد كانوا «يتنبأون»، وهذا يعني أنهم نالوا لمسة الروح بطريقة تفوق الطبيعة.

والظواهر الغريبة التي كانت تحدث بينهم، تشهد على هذه الحقيقة. هذه الظواهر الخارقة لا بد من أن ننسبها للروح، مثلما حدث في كنيسة العهد الجديد، والروح أيضًا له طرقه الأخرى، فهو يستطيع أن يعمل في دوائر أقرب للغموض. ولقد لعبت الموسيقى دورًا كبيرًا في تشكيل الصورة الحماسية لهذه الدوائر. على الرغم من أن الموسيقى تقع على حدود دائرة الشعور، حيث يكون للقوى السرية أثرها في النفس، حتى أن من يختبرها لا يستطيع أن يدرك لها سببًا أو يعطي عنها تفسيرًا، وينبغي ألا نحط من قدرة هذه الأمور، فهي تختلف كل الاختلاف، عن التشنجات الجثمانية التي ترجع إلى أسباب مرضية. إن لها اتصالها بمركز دائرة الحياة الدينية الروحية. أما بخصوص الموسيقى، فمن الملذ لنا أن نعرف بناء على ما ورد في (1أخبار25: 1)، أن المرنمين في الهيكل، في أدائهم للترنيم كانوا يتنبأون...

وحين نأخذ هذه الأمور كلها في الاعتبار، يجب أن نحترس من أن نضع فاصلًا قويًّا بين الأنبياء الأفراد وجماعات الأنبياء، فلقد كان يُنتخب أفراد من بين الجماعات للقيام بمأموريات للآخرين، وفي أحيان أخرى كان النبي من جماعات الأنبياء يقوم بدور النبي الفرد. يبدو أنه لا دليل لدينا على أن وظائف واختبارات جماعات الأنبياء، كانت هي عملهم الدائم طول العمر. أما بالنسبة للأنبياء الأفراد أمثال إشعياء وإرميا، فواضح أن دعوتهم كانت لهذه الخدمة مدى الحياة. فإذا جئنا إلى النبي عاموس، نجد أن الافتراض بأنه بعد ما قام بالنبوة في بيت إيل، قد عاد إلى عمله العادي في تقوع، هو افتراض يفتقر إلى سند (7: 14) – ربما يكون الفارق بين النوعين من الأنبياء، هو أن أولئك الذين ينتمون إلى جماعات الأنبياء، لم تكن لهم قوة صنع المعجزات. (2ملوك 6: 5)...

ولقد أكد بعض المفسرين – إن عاموس لا يعترف بوجود أدنى صلة بينه وبين بني الأنبياء. (7: 14)، ولكن هذا لا يمكن أن يكون تفسيرًا صحيحًا للآية، لأن إنكار الصلة قد يشمل جميع الأنبياء بوجه عام. إن عاموس يتحدث عن إرسال أنبياء لإسرائيل، إنما هو من أفضال الله على شعبه (2: 11). ولقد فات أولئك أنه بقوله: «لست أنا نبيًا» يقصد أنه لم يكن نبيًا قبل دعوته، ولكن الدعوة خلقت منه نبيًا. النقد الوحيد الذي يبدو إن عاموس يوجهه للأنبياء وبني الأنبياء في أيامه إنما هو لكي يبرئ نفسه مما كان يتهمه به أمصيا الكاهن من أنه يتنبأ لكي يأكل خبزًا، أي ليعيش، لذلك يجب عليه ألا يبقى في بيت إيل، بل أن يعود إلى اليهودية، كما لو كان أمصيا يقول: «لا تأكل عيش الأنبياء المقيمين هنا».

هنا نرى أول أثر من آثار الفساد في دوائر النبوة، وإننا لنجد ميخا بعد ذلك، ينتقد أنبياء عصره على نفس الأساس (ميخا 3: 11؛ إرميا 6: 13)، وحينما يظهر مثل هذا الفساد، فإنه يدل على أننا على أبواب عهد الأنبياء الكذبة بصورة عامة، فأنبياء البلاط والهيكل في بيت إيل، لم يكونوا مستحقين أن يدعوا بأنبياء. ومع ذلك، فليس هناك من سبب يدعونا أن نرى أن منبع هذا الفساد كان جماعات الأنبياء فإشعياء يجمع حوله جماعة من التلاميذ، مما يثبت أنه لم تلصق بجماعات الأنبياء في عهده أي عيوب

(8: 16) لكننا في عهد إرميا، نلاحظ أنه كان للأنبياء الكذبة قادتهم من الأفراد الذين قادوهم للضلال، فليس الأمر إذًا أنبياء أفراد، أو جماعات من الأنبياء، فقد كان لكلا الفريقين لزوم وعمل.

أما الأزمة التي مر بها إسرائيل في عهد صموئيل، كما في عهد إيليا وأليشع، فلم تكن إلا تعبيرًا عن أزمة دينية، فالخلاف بين الفلسطينيين وإسرائيل وأيضًا بين الكنعانيين وإسرائيل، كان في جوهره خلافًا دينيًّا، فيجب أن ننظر إلى جماعات الأنبياء باعتبار أنهم كانوا مراكز للحياة الدينية، وكما أوكل كهنوت إسرائيل إلى سبط معين وعائلة فيه، هكذا كان من المناسب أن جماعات من الرجال، تحت تأثير الروح القدس، تمثل وترمز لإسرائيل الجديد، بإعطائهم مواهب وقوات فوق طبيعية، وهذا المعنى ينطبق أيضًا على الأنبياء الأفراد، ولكن في حالتهم يلفه شيء من الغموض، الناتج عن عملهم كرسل ومتكلمين، وقد يكون هذا هو السبب في أن الحق كان ملكًا مشاعًا لأولئك كما لهؤلاء بينما توصيل الحق، كان يقع خارج دائرة الجماعات النبوية...

أما تصور المدرسة النقدية الحديثة لتاريخ ديانة إسرائيل، فما يختص بالنبوة يقوم على أساسين: الأول يختص بمنشأ النبوة في إسرائيل، والثاني يختص بالدور الذي يعتقد أن الأنبياء قد قاموا به منذ القرن الثامن (ق.م) فصاعدًا، في تأسيس التوحيد الأخلاقي. وسوف نتناولها الواحدة بعد الأخرى.

أصل التنبؤ في إسرائيل:

أولًا هناك الافتراض الذي يسود الدوائر النقدية، بأن التنبؤ جاء من الكنعانيين، أنه لم يكن شيئًا خاصًّا مميزًا لإسرائيل، بل انتقل إليها بالعدوى من القبائل الكنعانية. أما الأدلة التي ينادون بها لتأييد هذه النظرية فهي كما يلي:

1- ليس هناك في العبرية أصل لغوي لكلمة «نبي»، فلا بد أن تكون الكلمة وكذلك الممارسة، مستمدة من خارج الحياة العبرية.

2- ظاهرة هذه الحركة وملامحها تعيد إلى الأذهان، ما كانت تتسم به عبادة الطبيعة التي كان يمارسها الكنعانيون من عنف وعربدة.

3- وقت ظهورها وترعرعها، يتفق مع وقت اتصالهم بالكنعانيين وصراعهم معهم.

4- تاريخ النبوة وتطورها وتطهيرها تدريجيًا، يسهل فهمه على أساس مجيئها من مصدر أجنبي.

وسوف نتناول كل واحد من هذه الأدلة بالتفنيد: أما عدم وجود الأصل اللغوي العبري لكلمة «نبي»، فهذا يتفق وكافة الوظائف الأخرى ذات الصبغة الدينية، وهو دليل على قدم هذه الوظيفة، كما أن كلمة كاهن أو «كوهين»، (Kohen)، لا وجود لجذر عبري لها، ولكن لا يقول أحد أن الكهنوت مستورد من شعب آخر، فلا وجود لأصل لغوي لها في المصطلحات الكنعانية، شأنها في ذلك شأن العبرية. أما العناصر الحماسية في الظاهرة النبوية في عصر صموئيل فمبالغ فيها إلى حد كبير؛ فنظرية الفيض أو الحماسة أو التدفق، مشكوك فيها بشدة، كما أنها تفسَّر على أكثر من وجه، حتى أننا لا نستطيع أن نعتمد عليها. وأصحاب هذه النظرية يعتمدون على بعض الشواهد الكتابية لتأييد نظريتهم (1صموئيل 10: 10؛ 19: 23؛ 1ملوك 18؛ 2ملوك 9: 11؛ إرميا 29: 26؛ هوشع 9: 7؛ زكريا 13: 6)، ففي الشاهدين الأولين نجد شاول يلتقي بجماعات الأنبياء ويتنبأ معهم، وتظهر فيه بعض الحركات المميزة

لهم، وفي (1ملوك ١٨) نقرأ قصة أنبياء البعل وممارستهم العنيفة لعبادتهم في سفح جبل الكرمل، وفي (٢ ملوك 9) نجد قصة الضباط في معسكر ياهو الذين تحدثوا عن الشاب الذي أرسله إليهم أليشع، بأنه «هذا المجنون»، وفي (هوشع 9: 7) نقرأ القول: النبي أحمق إنسان الروح مجنون. أما في (إرميا 29: 26) فنقرأ: «لكل رجل مجنون ومتنبئ»، وفي (زكريا 13: 6) يرد الحديث عن الجراح التي حدثت في أثناء القيام بمهمة النبوة، والتي ينسبها الشاب إلى أي سبب آخر إنكارًا للنبوة، خوفًا من والديه حينما يهددانه بالموت...

يلاحظ أن هناك ظواهر غريبة ترتبط بالنبوة، ولكنها مع ذلك غير متجانسة في صفاتها؛ فليس في سائر فصول الكتاب ما يشبه تصرفات أنبياء البعل في جبل الكرمل. لاحظ القول «حسب عادتهم» (1مل 18: 28). إن استخدام السيوف وتقطيع الأجساد، لا نجد له شبيهًا لكن ربما كان في عصر الانحطاط بعد السبي، فهذه الظواهر بعيدة كل البعد عن تقاليد الديانة الكتابية...

على أننا ينبغي أن نقر بأن العنصر «اللاعقلاني» الشاذ، كان جزءًا لا يتجزأ من التنبؤ في تلك العصور، وما كان هذا شيئًا يثير النفور أو الغرابة، بل كان يحظى برضاء الله وقادة الإيمان في إسرائيل. لقد كان مرتبطًا كل الارتباط بصورة التنبؤ الجماعية وبالمفهوم الأساسي للإعلان في العهد القديم، كما سبق أن أوضحنا.

أما عن الظاهرة في ذاتها، فيحسن أن نُبدي بعض الملحوظات: فالوصف في (1صموئيل 10؛ 19)، لا يعطينا مجالًا لصورة «الجماعات الأفاكة» أو «الدراويش المتجولين»؛ فشاول يلتقي بموكب من الأنبياء، إما أنهم كانوا يتجولون من مكان إلى مكان في طول البلاد وعرضها، أو في جزء معين منها، فهو أمر لا يمكن إقامة الدليل عليه، بل على العكس من ذلك، فإن ما جاء في (19: 20 – 24) يثبت أنه كان لهم مقر ثابت في نايوث بالقرب من الرامة. ولا يرد مطلقًا ذكر «للرقص» أو «القفز»، وعلينا أيضًا أن نفرق بين ما فعله الأنبياء وما حدث لشاول؛ فالآية تقول: «وكان عليه أيضًا (كما على الأنبياء الآخرين) روح الله، فخلع هو أيضًا (مثل الأنبياء) ثيابه، وتنبأ هو أيضًا أمام صموئيل، وانطرح عريانًا ذلك النهار كله وكل الليل». لاحظ أن كلمة أيضًا لا ترد في الجزء الأخير، ومعنى ذلك أن الانطراح عريانًا اليوم كله، لم يكن من عادة جماعات الأنبياء، ولكن يبدو أنه كان حكمًا من الله على شاول، كما أنه أعطى داود الفرصة للهرب. ويلاحظ أن كلمة أيضًا (في عدد 24)، غير موجودة في معظم النسخ القديمة، مما يؤكد أن خلع الثياب كان قاصرًا على شاول فقط. ومهما يكن من أمر، فمفهوم «العُري» مختلف لدينا عما كان في القديم، فهو لا يعني أكثر من طرح الرداء الخارجي، وأين هذا من الممارسات الجنونية لأنبياء البعل؟

ونقرأ في (1صم 18: 10) عن جنون شاول: «وكان في الغد أن الروح الرديء من قبل الله اقتحم شاول وجُن في وسط البيت» والفعل «جُن» هو في الأصل العبري، «تصرف تصرف نبي» (حتى أن الترجمة الإنجليزية ترجمت العبارة: «تنبأ في وسط البيت»، والمقصود أنه تصرف تصرف إنسان امتلكه روح، أي أن حركاته وكلماته كانت خارج نطاق سيطرته على نفسه.. ولا يمكن أن يكون هذا دليلًا على أن النبي كان شبيهًا برجل هائج مجنون، ولكنه دليل على أنه قد يكون في تصرفات الإنسان المجنون ما يشبه تصرفات النبي.

هناك أيضًا قصة رسول أليشع وحديث ضباط ياهو عنه حينما سألوه: «ماذا يريد هذا المجنون؟» والكلمة «ميشوجا» (Meshugga أي مجنون) ما زالت تستخدم في العبرية الدارجة،

كلفظه احتقار وازدراء. لكنها لم تكن شائعة بهذه الصورة في زمن أليشع، ولكن الضابط الشاب استخدمها من قبيل الاستهزاء. ويمكننا أن نجد شبيهًا لذلك، لو أن قسيسًا تقدم من جماعة يشربون الخمر، وأسَرَّ إلى أحدهم شيئًا، وبعد ذهابه يقولون إنه مجنون، وربما الأفضل ترجمة الكلمة إلى «متهوِّس»، وإننا لنجد نفس الكلمة تتكرر في هوشع (9: 7) «النبي أحمق، إنسان الروح مجنون، من كثرة إثمك وكثرة الحقد». هذه الكلمات إما أنها تصف الحالة الفكرية التي تسيطر على النبي حينما يرى قضاء الله قادمًا، وفي هذه الحالة يكون المقصود هو النبي الحقيقي)، أو أنها تشير إلى حماقة وجنون النبي الذي يشجع الشعب على الاستمرار في أفعالهم الأثيمة، وفي هذه الحالة يكون المقصود هو النبي الكاذب.

وترد كلمة «ميشوجا» مرة ثالثة في إرميا (29: 26). إنها ضمن خطاب مرسل من شمعيا إلى صفنيا الكاهن، معطيًا إياه السلطان في أن يلقي في السجن، بكل «ميشوجا وكل متناب» (Mithanabbe) «كل مجنون – وكل متنبئ. وفي عدد ٢٧ نجد أن النبي إرميا قد حُسب ضمن أولئك. وإذا ترجمنا العبارتين ترجمة دقيقة، نجد أنهما غير مترادفتين، بل نجد كل مجنون يدَّعي بأنه نبي». إضافة إلى ذلك، هذا حكم نبي كاذب ولا يعكس الفكر السائد بين الشعب بصفة عامة، ولقد كان شمعيًا العدو اللدود لإرميا...

أما احتقار الوظيفة النبوية، فإننا نجده في السؤال الساخر: (1صموئيل 10: 11، 12) «أشاول أيضًا بين الأنبياء؟» ثم السؤال الآخر الناجم عن ذلك: «ومن هو أبوهم؟» أما القرينة التي وردت فيها هذه القصة، فيصعب معها الاعتقاد بأن المقصود هو الهزء والسخرية، على الأقل هذا ما لم يقصده كاتب السفر، وإلا لما ضمَّن سفره هذا القول الساخر، أما صموئيل فإنه يبدو أمامنا كأنه على قدم المساواة مع أولئك الأنبياء، فيسمح لشاول – والذي مُسح ملكًا لتوِّه – بالوجود في وسطهم، أما معنى المثل فغامض، ولكن لا يمكن أن يعني «كيف يمكن أن إنسانًا مهذبًا، يكون ضمن جماعة ذات سمعة رديئة نظير هؤلاء؟» وأيضا السؤال الساخر الثاني يبدو أكثر غموضًا: «ومن هو أبوهم؟» الذي يمكن أن يفسر على أساس افتراض عدم الاحترام على هذا النحو: «هؤلاء قوم لا أصل لهم، ولا نعرف لهم أبًا» ولا يوجد سند لأي من هذين التفسيرين، والأمثال عمومًا من أصعب الأشياء على التفسير.

على هذا النحو نكون قد تقدمنا بالرد على الرأيين الأول والثاني، بخصوص كون التنبؤ مأخوذًا من الكنعانيين.

فإذا أتينا إلى الحجة الثالثة، فإننا نجد أنها لا تحتاج إلى كثير من التفنيد، فهي في حقيقتها تنقض رأي أصحابها أكثر مما تؤيده، ففي وقت ظهور النبوة وانتشارها، كان العداء بين إسرائيل وبين الكنعانيين على أشده، وهل يمكن أن إنسانًا نظير صموئيل، الذي كان يقف على قمة الحركة الثيوقراطية الوطنية، هل يمكن أن يشجع محاكاة الأعداء والتشبه بهم؟

أما الحجة الرابعة فهي أضعف الكل: فالقول بأن المصدر الأجنبي يعطي فرصة أفضل لتقدم حركة من هذا النوع أكثر مما تعطيها إمكانياتها الذاتية الداخلية، أمر لا يمكن إثباته، بل بكل يقين نقول إن النمو الوطني يقوم على حب الوطن والارتباط به، فهما أساس الرغبة في التقدم..

هل خَلَق الأنبياء المتأخرون التوحيد الأخلاقي!

هذا يأتي بنا إلى الرد على النظرية التي تنادي بها نفس المدرسة النقدية، بالنسبة للدور الذي قام به الأنبياء المتأخرون، في فترة لاحقة من التاريخ؛ فأصحاب هذه المدرسة يقولون بأن الأنبياء منذ

عصر عاموس وهوشع فصاعدًا، هم المسئولون عن اكتشاف وتثبيت الحق العظيم المتعلق بالتوحيد، الذي تكمن فيه القيم الثابتة والمميزة لديانة العهد القديم. سنحاول هنا، أن نكشف منشأ هذا الاعتقاد في الدوائر النبوية، كما فهمه النقاد.

أما كلمة التوحيد الأخلاقي فينبغي ألا نسيء فهمها، فهي ليست من قِبل الإضافة وكأنما الأنبياء قد قاموا للدفاع عن التوحيد في المقام الأول، ثم عن الصفات الأخلاقية ليهوه في المقام الثاني. إن المعنى الحقيقي هو أن المفهوم الأخلاقي عن يهوه، هو الذي ينجم عنه التوحيد. كذلك – لا ينبغي أن يفوتنا، أنه في هذا الرأي الذي يختص بتطورات النبوة في العصور المتأخرة، يتخذ النقاد موقفًا مؤيدًا، بينما يتخذون موقفًا على النقيض من ذلك فيما يختص بنشأتها، وهذا هو السبب الذي لأجله – بالنسبة للنظرة النقدية– يلزم الحديث عن التطهير أو التقدم التدريجي، ومتى ثبتت حقيقة التطور الأخلاقي إلى الاتجاه المثالي، فإنه لن تكون هناك صعوبة أمام استنباط التوحيد منها، ولكن المشكلة تكمن في صبغ مفهوم الله بالصبغة الأخلاقية، انطلاقًا من مفهوم لا أخلاقي عن طبيعة الله وصفاته. أما الحل الذي يقدمونه للخروج من هذا المأزق فهو كما يلي:

إن العنصر الأخلاقي، لا بد أنه قد دخل ما بين أيام إيليا وأليشع من الجانب الواحد، وعصر عاموس وهوشع من الجانب الآخر. أما قبل عصر إيليا وأليشع، فقد كان يهوه مجرد الإله القومي لإسرائيل، فلم يكن كائنًا أخلاقيًا على وجه الخصوص، كما أنه لم يكن الإله الحقيقي الوحيد، بل أن بعض صفاته – كما يقول بعض النقاد – كانت منفِّرة، لا تتفق مع الأخلاقيات الفاضلة. أما إيليا وأليشع، فقد وقفا إلى جانب يهوه، على أساس الروح الوطنية القوية، التي كانت تميزهم عن البقية. لقد كان ما يميز إيليا، هو إصراره على حق يهوه في أن يكون وحده هو معبود إسرائيل، فلم يعترض هو ولا خليفته أليشع على العجلين الموجودين في دان وبيت إيل. طبيعي أنهما كانا يظهران يهوه في صورة المنتقم ضد المظالم، ولكننا لا ينبغي أن نخلط بين هذا، بين وجهة النظر النبوية بعد ذلك بقرن من الزمان، والتي جعلت الصلة بين إسرائيل ويهوه، تقوم كلها على قاعدة أخلاقية، وتهدف إلى غاية أدبية، هذا لا يفترق في المبدأ، عن الكيفية التي يتجه به الألم إلى إله وثني طالبين تأييده لهم.

فما الذي حدث ليخلق هذا الفارق؟ الأحداث الخارجية التي مرت، هي التي شكلت العقلية النبوية بهذا والتشكيل الأخلاقي، فلقد عانت إسرائيل نكسات كثيرة في الحروب. مثل هذا الأمر وعلى الأخص إذا طال به الزمن – من العسير تفسيره على الأساس القديم من الامتيازات القومية، بالتبادل مع المطامع الأوتوقراطية. وحالما كان وجود الأمة يتعرض للخطر، كانت طبيعة هذه الصلة البسيطة الساذجة تظهر بوضوح؛ فالأمم الصغرى، حينما كانت تسيطر عليها الدول الكبرى، فإنها ما كانت تنتهي هي فقط من الوجود على مسرح التاريخ، بل كانت تختفي معها آلهتها أيضًا. هكذا ارتبطت مشكلة وجود إسرائيل المهدَّد، بوجود إلهها، أي أن المشكلة اتخذت طابعًا دينيًّا، فوجود الإله، إنما هو لحماية شعبه، وإذا فشل في هذا الشأن، تسقط قيمته وتنتهي منفعته. ولقد ازداد الموقف تأزمًا، لأنه حينما اختفى الخطر من جانب سوريا، ظهرت في الأفق قوة الأشوريين، ولعل دمشق كانت أهون شأنًا وأقل خطرًا.

وما كان الإله القومي يقوى على الوقوف في وجه مثل هذه الأزمة، ولم يبق محيص عن أحد أمريْن: إما أن تنجو إسرائيل فيبقى يهوه، أو أن تنهزم إسرائيل وينتهي يهوه بسقوطها، وعندما أصبح المنتظر تاريخيًّا هو حدوث الاحتمال الثاني، تملك الأنبياء الرعب في توقعهم لما سيحدث. لقد كانوا في أشد التعلق بإلههم، حتى أنهم لم يكونوا يستطيعون أن يتصوروا «نهايته»، ولكي يهربوا من هذه النتيجة

كان لا بد أن يفصلوا بين الوجود القومي لإسرائيل، والوجود الديني ليهوه. بطريقة من الطرق، ولم يكن هذا ممكنًا إلا بطريقة واحدة فقط: وذلك بإضفاء عنصر أسمى على طبيعة يهوه، يعلو به على فكرة البطولة القومية والإنجاز الإسرائيلي، وهو ما لم يعد أحد يعتقد به؛ فلم يكن يكفي أن يقال: وليذهب إسرائيل، لكن ليبق يهوه، كان المطلوب. بالإضافة إلى ذلك، شيئًا جديدًا فوق قومي، يملأ الفراغ الذي سوف يحدث في مفهومهم عن يهوه، عند سقوط إسرائيل المتوقع حدوثه.

هذا الشيء فوق القومي، الذي استطاع أن يسد الفراغ عند الأنبياء، هو المفهوم الأخلاقي ليهوه، ذلك لأنه إذا كان الله ذا خلق سامية، فإن الأهداف الأخلاقية التي يبتغيها، قد تقتضي هلاك إسرائيل، وفي هذه الحالة لا يستلزم هلاك الأمة «هلاك» إلهها، بل على النقيض من ذلك، يكون – من وجهة النظر الجديدة– إعلانًا لأمانة الله لطبيعته وتأكيده لصفاته، وهكذا ضحى الأنبياء بإسرائيل، في سبيل «إنقاذ» إله إسرائيل، فبادروا في حماس شديد، يؤكدون اقتناعهم بعدم فناء الله – وإذا تعمقنا إلى الباطن، فإن هذه الخطوة لم تكن بدافع النظرة المثالية الأخلاقية واهتمامهم بها، بل كان إضفاء الصبغة الأخلاقية المثالية على يهوه، هو الأمر اللازم لبقائه ووجوده واستمرار التمسك به. لقد عبدوه عبادة القلب والحب وكانت خلف تعبدهم له أجيال طويلة من التقاليد والتاريخ، حتى أنه أصبح من الأيسر عليهم أن يفقدوا أمتهم من أن يفقدوا إلههم. لقد كان إضفاء الصبغة الأخلاقية على الله وسيلة إلى غاية...

ولكن كيف توصل أولئك إلى العنصر الأخلاقي، الذي يحقق لهم الوصول إلى ذلك الهدف؟ الجواب هو أن الأنبياء أنفسهم، كانوا فوق مستوى الشعب – موهوبين أخلاقيًا، لقد كان لهم إحساس قوي بالخطأ والصواب، لكن حتى هذا لم يكن في صفهم كما نظن لأول وهلة، بل كان بالحري روح الصلاح التي نبعت فيهم، كرد فعل تجاه الشر الجارف؛ فالحالة الأخلاقية في إسرائيل، كانت وراء رد الفعل هذا، فقد انتشرت الإباحية والحياة الصاخبة، على الأخص بين الطبقات الثرية، أما العدالة فقد انتفت وسادت المظالم، وأصبح العمال والفقراء لقمة سائغة للأغنياء، وهكذا أصبحت كل العوامل تدعو إلى مفهوم جديد عن الله. أما الجدة فقد تبلورت على هذا النحو: أن الأنبياء قد أعلنوا بوضوح السمو المطلق للوجه الأخلاقي في طبيعة يهوه، وهكذا بدأت ديانة إسرائيل تقوم على أساس جديد، حتى أن كل مفاهيم اللاهوت النبوي تبدو وكأنها نبعت من هذا المنبع. هذا هو الأساس الذي قام عليه التوحيد، الذي يتميز به أنبياء القرن الثامن عن القرون التي سبقت ذلك، وهو ما لم يصل إليه حتى إيليا أو أليشع. بهذه الصفات الأخلاقية المطلقة، يقف يهوه عَلَمًا مُفردًا بين الآلهة جميعًا.

ويعتقد معظم النقاد أن هذه الصبغة التوحيدية، قد بدأت منذ عهد إرميا فصاعدًا، وهناك بعض خلاف في الرأي فيما يختص بالفترة ما بين عاموس وإرميا، فيقول البعض إن كُتاب تلك الحقبة توحيديون فيما يتعلق بإسرائيل، لكن دون أن ينعكس ذلك على الدوائر خارج إسرائيل (هذا ما يعتقده بوديسين)، بينما يؤكد غيرهم أن تلك الفترة كان التوحيد فيها وليدًا، وكان الأنبياء يتأرجحون بين أحادية العبادة لآلهة أخرى، وبين التوحيد المطلق (وهذا ما يقوله كينان). وما زال البعض يعتقدون أن هذه المشكلة لم توجد أبدًا في ما قبل السبي، وأنه لم يكن إرميا، بل إشعياء (الثاني) في خلال السبي هو أو الموحدين. (وهذا ما يعتقده ستاد). لكن جميع النقاد يتفقون على أن منشأ التوحيد كان على هذا المنوال.

ينبغي أن نلاحظ أيضًا – كما يقول النقاد – أن الأخلاقية التي أضفيت على يهوه، كانت أخلاقية مطلقة متشددة. لقد كانت تتركز في الجانب الجزائي الصارم؛ وليس في الجوانب الطيبة في الوعي الأخلاقي؛ فيهوه الأنبياء لم يكن الكائن الصالح، بمعنى الرؤوف صاحب القلب الرحيم، بقدر ما كان

الكائن الصالح الذي يقتضي الطاعة الكاملة، فلم يكن عنده إلا القليل من دفء المحبة الرقيقة، بل كان التركيز على النتائج الحتمية للعصيان، أكثر مما على أفراح الطاعة. إن النظرة العامة لطبيعة الله الأدبية، لها اتجاه إلى جانب واحد غير كريم؛ فهذه الصورة الأخلاقية تستبعد محبة الله ونعمته؛ وهذا هو السبب في تشعب الاتجاه النقدي الذي يتبناه بعض كُتَّاب هذه المدرسة، ضد نصوص الأسفار النبوية، فعلى أساس مبدأ أن موقف النعمة من يهوه الظاهر في الوعود تجاه شعبه، لا يتفق مع المبادئ الأخلاقية الإلهية، التي ينادي بها الأنبياء. ابتدأ أولئك النقاد في أن يستبعدوا من الكتابات النبوية كل ما لا يتفق مع هذه النظرية، عن مفهوم الأخلاقي، حتى أنهم استبعدوا أجزاء كبيرة من النبوات المتصلة بوعود الأيام الأخيرة.

من جهة أخرى فإن الأخلاقية المطلقة لمدرسة الأنبياء الجديدة، قد أسهمت في إعادة بناء الديانة، فالأخلاقية في حد ذاتها تتجه إلى الروحانية، والروحانية في تطرفها، تنتهي إلى رفض كل الممارسات الدينية، التي لا تصطبغ بالصبغة الروحانية، فكل الممارسات التقليدية من نظم الذبائح والأعياد وتماثيل الآلهة، رأى الأنبياء أنها ليست بدون جدوى محب، ولكنها أيضًا تثير غضب الله. لاحظ جيدا أنه ليست معرفة يهوه الروحية هي التي نجمت عنها هذه المثالية الأخلاقية الصحيحة، بل العكس هو الذي حدث، فلأن يهوه كان أخلاقيًّا، لذلك لا بد أن يكون روحيًّا.

لقد تضاربت الآراء بخصوص هذه النقطة، في مجال معارضة الأنبياء للطقوس، فالبعض نادى بأن الطقوس رُفضت بالكلية لأنها غير مقبولة ليهوه، ويعترف "ولهاوزن" بأن الأنبياء رفضوا طقوس الذبائح؛ لأنه قد دب فيها الفساد. ويقول سمند «إن الأنبياء رفضوا طقوس الذبائح من شعب، كان يهوه على وشك أن يقطع علاقته به». لكن آخرين لهم آراء أكثر تحفظًا من ذلك.

وأخيرًا، على الرغم من أن المفروض بأن هذا كله حدث بصورة تدريجية، فمفهوم الله الأخلاقي التوحيدي قد تولَّد عنه، ظواهر الفردية والشمولية في الديانة النبوية على مر الأيام.

هذا الافتراض الذي نادى به النقاد، تفسيرًا لحركة النبوة، يعتبرها حركة تتجه نحو هدف مثالي أفضل، أما بقية القصة، فهي ذات طبيعة مغايرة. إذا بدا أن النبوية لم تكن كفؤًا للوقوف في وجه ديانة الشعب غير الأخلاقية، التي شرعت في محاربتها وأشرقت الحقيقة على الأنبياء بأنهم– في إطارهم المثالي– لن يصلوا إلى إنجاز شيء، وكانت النتيجة اتجاهًا جديدًا عمليًّا (برجماتيًّا)، فلقد رأى الأنبياء في الطقوس، أساسًا لكل الشرور التي يحاربونها. فحاولوا أن يغيِّروا الطقوس – التي لم يكن ممكن أن تُمحى بالكلية – إلى أفضل صورة ممكنة، بجعلها وسيلة للمثل الأخلاقية والروحية. لهذا الغرض، كان يجب تخليصها من كل الزيادات المتصلة بالطبيعة، ولكن – للأسف – أن هذا الاتجاه البرجماتي، في محاولته التوفيق، كان يحمل في ثناياه بذور الفساد. لقد كان يعني– من وجهة النظر الأصلية للأنبياء – نبذ التفرقة المطلقة بين الصواب والخطأ؛ فأحكام الناموس العديدة، التي تذخر بها أسفار موسى الخمسة، بخليطها الغريب من الأخلاق والطقوس، هي نتاج هذه المحاولة. على هذا الأساس، استطاعت النبوة، بادئ ذي بدء، أن تحكم قبضتها على عقول العامة، لكن القوة الكامنة في موقفها الأسبق الذي لا هوادة فيه، قد ضعفت. وفي قبولها لقانون ثابت لتنظيم ديانة إسرائيل، قد ضحت بحريتها المثالية. لقد نجحت إلى حد ما، في اقتلاع الطقوس من تربتها الطبيعية، لكن الطقوس– على الرغم من تطويرها– ظلت شيئًا ظاهريًا وخفت حدة التناقض بين الجانب الطقسي والجانب النبوي، حتى زالت تمامًا في أنبياء ما بعد السبي. وهكذا وُضعت أول أسس اليهودية.

نعتقد أن ما سبق يكفي لتقديم خلاصة لتاريخ النبوة، منذ القرن الثامن فصاعدًا، كما يفترضه النقاد.

أما النقد للمواقف المتعددة لأولئك النقاد، فهو يرتبط بتقديمنا الإيجابي للتعاليم النبوية، حتى أننا نجد أنفسنا مضطرين لتأجيله بعض الوقت[1].

[1] ارجع إلى الفصل السادس في الجزء الثاني من هذا الكتاب عن مشتملات الإعلان النبوي.

الفصل الرابع

طريقة قبول الإعلان النبوي

يؤكد الأنبياء في كل أقوالهم، الصلة الحقيقية بينهم وبين يهوه؛ فهم يعتقدون أنهم كانوا مستقبلين للإعلان بكل ما في الكلمة من معنى صلب أصيل، بدون أي تحديث أو تحوير، وسوف نبدأ بفحص هذه الأقوال، التي يصف بها أولئك الأنبياء اختبارهم، والطريقة التي بها يفهمون أن هذه الإعلانات قد وصلت إليهم من الله.

أما اقتناع الأنبياء بموضوعية الطريقة التي وصلهم بها الإعلان، فهو أمر مفروغ منه، مسلم به من الجميع، حتى من أولئك الذين يدعوهم موقفهم اللاهوتي أو الفلسفي، إلى إنكار هذا المنبع فوق الطبيعي الذي استقى منه الأنبياء، وعلى ذلك، فأولئك الذين يرفضون أن يقبلوا التفسير المستقيم البسيط للإعلان، كما يقدمه الأنبياء أصحاب الحق الأول، عليهم أن يبحثوا عن حل آخر للمشكلة. صحيح أن منطق الجدل القديم الذي ارتكن على الرأي القائل: إما أن الأنبياء كانوا أناسًا لا يوثق بهم، لذلك فكتاباتهم كلها أكاذيب وتضليل، وإما أنهم أناس شرفاء أمناء يوثق بهم، ولذلك علينا أن نقبل، شهاداتهم بكل ما فيها من أمور فوق طبيعية بلا أي جدال. هذا المنطق يكشف لنا نوعًا من السذاجة التاريخية، هي أبعد ما تكون عن أسلوب تفكيرنا الحديث. ومهما كانت أمانة الشاهد وصدقه، فإن هذا لا يقدم لنا الضمان على صحة ما ينبئ به من أحداث، ولو أننا في علاقاتنا العادية، في حياتنا اليومية، ما زالت هذه هي الطريقة البسيطة التي نتبعها في إثبات صحة الأشياء.

ويقال إن علم النفس الحديث، قد جعل ما كان يراه أجدادنا سرًّا يحوطه الغموض، أمرًا مفهومًا.

لكن علم النفس الحديث قد أعلن أيضًا أعماقًا في حياة الإنسان الباطنة، لا تستطيع العقلانية بطريقتها المتبسطة في تعليل الأمور، أن تنكر حقيقة وجودها. أما العلم الحديث فإنه لا يقبل التفسير العقلاني للنبوة باعتباره تفسيرًا سطحيًّا ساذجًا عن حقيقة الظاهرة، كان سائدًا بين المدرسة القديمة في وقت من الأوقات...

وهناك عناصر ثلاثة تدخل في صلب المشكلة التي نحن بصددها:

1- الحقيقة السيكولوجية للاقتناع من جانب الأنبياء.

2- استمرارية الحركة النبوية بادعائها بأنها فوق طبيعية خلال العديد من الأجيال.

3- حجم النبوات الكبير الذي صاحب الحركة خلال رحلتها الطويلة بكل ما فيها من نبوات ستتحقق في أمد بعيد، ولا يوجد ما يضاهيها في تاريخ الديانات.

فإذا وضعنا هذه الأمور الثلاثة نصب أعيننا، فإنه لن يكون من الصعب علينا أن نرى في النهاية أن النبوة ما تزال سرًّا، يصعب الوصول إلى حله، وأنها لا يمكن أن توصم بأنها غير علمية، أو أنها أمر عفا عليه الزمن، إذ قبل الإنسان شهادة الأنبياء أنفسهم بأن الإعلان جاءهم من فوق.

فحص آراء كيونن (Kuenen)

يعتقد كيونن أن الأنبياء كانوا يؤمنون حقًّا، بالمصدر الإلهي المباشر للرسالات التي نادوا بها، ولكنه يقول، بأنهم – لا بد – كانوا مخطئين في ذلك، لأن الكثير من نبواتهم لم يتحقق.... بل لا يمكن أن يتحقق، لا في الحاضر ولا في المستقبل، ومع ذلك يقر في منطق علمي، بأن تسلسل ودوام الاقتناع من جانب الأنبياء بصحة رسالتهم، يحتاج إلى تفسير سيكولوجي أفضل من مجرد القول: إنهم كانوا مخطئين.

أما التفسير الذي يقدمه، فهو تفسير هزيل للغاية، فهو يقول إن اليقين العميق الذي يبدو من جانبهم، هو رد الفعل لجدية ورسوخ عقيدتهم الدينية الأخلاقية. لقد كان الأنبياء يعلمون أنه لا يوجد هناك اتصال فعلي بينهم وبين الله، لكنهم رغبوا، عن طريق هذا التمثيل الموضوعي، أن يكون لتعليمهم التأثير على الشعب.

وهناك أكثر من نقد لهذه النظرية، سواء من جانب توافقها مع القالب الفكري القديم، أو من جانب احتمال حدوث ذلك من الناحية الأدبية. إنه مما لا يتفق تمامًا مع المفهوم الفكري الحديث، أن تحاول إقناع الشعب بحقيقة الأشياء التي تبشر بها، لا بجدية صاحبها فحسب، بل أن تحاول ذلك بادعاء أن مصدرها هو الله؛ فالادعاء يتعارض تعارضًا تامًا مع جدية النبي في رسالته، ولا بد أن يكتشف النبي، عاجلًا أو آجلًا، إن مثل هذا الخداع الفكري، لا بد أن يطفئ حماسته في تقديم الرسالة، بل لا بد أن يقطع رباط التعاطف بينه وبين سامعيه، وبين قلبه وقلوبهم، ومن السهل إدراك أن هذا التفسير ينسب إلى الأنبياء ما يتردد أي إنسان ذكي مثل هذا الناقد، في أن يرمي به موقفه الفكري. زد على ذلك، أن هناك عدم فهم للأنبياء، من وجهة النظر اللغوية؛ فأقوالهم تبدو إيجابية وواقعية، حتى أنه يبدو لنا نية استخدام هذه الأقوال بقصد إغراء الشعب، هي أبعد ما يكون عن الحق. هذه الإيجابية والواقعية، ليست وليدة رجل خطابة، يتخذ من الخطابة حرفة له.

بل ينبغي ألا ننسى أيضًا المأزق الصعب الذي كان يمكن أن يقع فيه هؤلاء الأنبياء، في مجابهتهم للأنبياء الكذبة؛ فالأنبياء دائمًا كانوا يَتهمون أدعياء النبوة بأنهم يتكلمون من عندياتهم، وأن الله لم يضع رسالة في أفواههم. هل معنى هذا أن الأنبياء الكذبة كانت تنقصهم جدية الاقتناع التي يدعيها خصومهم لأنفسهم؟ أليس الأفضل بالأحرى أن نرى في ذلك، أنهم تساءلوا عن السند فوق الطبيعي لتلك الرسائل، التي نادى بها الأنبياء الآخرون؟ وأنهم طيلة الوقت كانوا يؤمنون بأنهم يتنبأون من قلوبهم، مع هذا الفارق، أنهم كانوا يعتقدون أن قلوبهم هم أفضل بكثير من قلوب الآخرين؟

أخيرًا، في أي منهج يؤمن بوجود الله، ويعتقد في وجود صلة حقيقية بين الله والأنبياء، مهما اصطبغت هذه الصلة بالصبغة السيكولوجية، لا بد أن وصمة الادعاء الذي يختلط فيه الحق بالباطل، تمتد إلى الله نفسه؛ فكيف يمكن أن يشترك الله في مثل هذا السلوك أو يتغاضى عنه، بينما هو سلوك أقل من مستوى الأخلاق المفروض أنها تسود العلاقات بين الرئيس وعامله؟

أما الحجة التي تستند إلى عدم إتمام بعض النبوات، أو استحالة إتمامها، فهذا موضوع قائم بذاته، والمحاجة على هذا الأساس خادعة وخطيرة، ذلك لأن المقدمات الأساسية بخصوص كونها فوق طبيعية أو طبيعية، تدخل في تحديد معنى إتمام النبوة، أو إن كانت النبوة غير قابلة للإتمام على الإطلاق، في أي وقت من الأوقات، أما تبني نظرية مجيء المسيح قبل الملك الألفي (Premilleniarianism)

فإنه يضيق دائرة الاستحالة في هذا المجال، من الناحية الزمنية، أما مشكلة «الإتمام»، فلا نستطيع أن نبحثها الآن، ويجب أن يكون الفيصل في ذلك هو شهادة الأنبياء أنفسهم.

الإعلان كنواة Kernel Revelation

محاولة أخرى لها قيمتها في هذا المجال، هي ما تسمى بالإعلان كنواة، وهي تقوم على الإيمان بأن الله قد أعطى الأنبياء نواة الحق الأساسية، وترك للتفكير النبوي الذاتي مهمة استكمال هذه النواة. هذا يحتفظ

للأنبياء على الأقل بشيء من الحق في قولهم بأن رسالتهم جاءت رأسًا من الله، بصورة فوق طبيعية. أما النواة، فهي في عرف أصحاب هذه النظرية، تتمثل في المبادئ الدينية الأخلاقية التي نادوا بها. في هذه الحالة لا بد من أن الأنبياء كانوا موقنين بوجود الفارق بين عنصري رسالتهم. لكن هنا أيضًا، يعترف النقاد بأن هذه التفرقة بين النواة والغلاف، تبعد كل البعد عن أسلوب التفكير الديني القديم؛ فالأنبياء كانوا يصرون دائمًا على أن كلمتهم تحمل سلطان الله، وليس ثمة إشارة تدعو إلى فهم ذلك على الوجه المزعوم. ولا بد أن الأنبياء، كانوا يشعرون بالدور الذي تقوم به عقولهم، في النتاج الذي كانوا يقدمونه، ومع ذلك كانوا يتحدثون عن ذلك النتاج، بأنه يحمل السلطان الإلهي المطلق.

أخيرًا نرى أن هذه النظرية، تستلزم أن تتوسط فترة زمنية كافية بين توصيل الحق كنواة للنبي، وبين اكتمال نضوجه، بالتأمل والتفكير، ثم توصيله إلى الشعب. لكننا في واقع الأمر نرى، أنه حالما يستقبل النبي الرسالة، فإنه سرعان ما يتقدم بها إلى الشعب، وإزاء هذا لا مجال لنظرية الإعلان كنواة.

نظرية العرافة Divination:

والنظرية الثالثة التي علينا أن نفحصها هي نظرية العرافة، التي تضع المعرفة النبوية على قدم المساواة، مع أمثلة أخرى خارج الدائرة الكتابية، وبذلك تفقد النبوات الكتابية ميزتها وتفردها. وهي نظرية تحاول أن تشرح عنصر التنبؤ في الكتابات النبوية، وهي من وجهة النظر الدينية تعلو عن النظريتين السابقتين، على الأقل في إيمانها بأن هناك عنصر سرّي غامض في النبوة، وفي رفضها للتفسيرات العقلانية لهذه الظاهرة؛ فالصلة بين يهوه والنبي، هي صلة بالغة السريَّة، وكثيرًا ما يخفى علينا جانب من هذا السر، لأننا مضطرون إلى الحديث عنه بلغة بشرية قاصرة...

صحيح أن هناك أمثلة في التاريخ، لبعد النظر أو امتلاك بصيرة نفاذة تفوق المعرفة الإنسانية العادية، فيحدثنا الكتاب المقدس في تثنية (13: 1، 2)، عن «أنبياء» و «حالمي أحلام» يعطون آية أو أعجوبة، فإذا بها تجرى، وبذلك يغوون الشعب لعبادة الأصنام، ومع ذلك لا يمكن أن ننكر وجود عامل إلهي في نشاطهم، لأن الكتاب يخبرنا بأن الله كان يمتحن شعبه بهذه الوسيلة، ثم يضيف الكتاب أن أمثال هؤلاء الأنبياء الزائفين يجب قتلهم.

لكن تفسير النبوة في الكتاب في مجموعها، على أساس هذه الموهبة الطبيعية من بعد النظر أو البصيرة النفاذة، ينبغي ألا يكون له مجال هناك، فهناك ملامح مميزة تميز بين هذه وبين حقائق النبوة. فطبيعة النبوات ووضوحها وفوريتها، أشياء لا وجود لها في العرافة؛ فالعرافة ترتبط باستعدادات سحرية، وممارسات خادعة، والكثير مما كان يظن خارقًا للعادة في هذه الممارسات، أمكن للعلم الحديث أن يفسره على أساس الإيحاء أو الإيحاء الذاتي. ورغم استكشاف الكثير في هذا المجال، إلا أن بعض

جوانبه لا تزال سرًّا، ومن الغباوة أن نبني على ذلك تفسيرًا شاملًا للنبوات الكتابية، ولكن ربما تُلقي مثل هذه الظواهر النفسية ضوءًا على تطور التنبؤ الكاذب في إسرائيل. التنبؤ الكاذب ليس كله خداعًا من جانب المتنبي، فقد يكون هو نفسه مخدوعًا، ومن الجانب الآخر، كان عند الأنبياء الحقيقيين، وعي يقيني بأن إله إسرائيل وحده، هو الذي يستطيع أن يعطي تنبؤات صادقة عن المستقبل، ويكشف أسرار الآتيات التي لا يستطيع العقل البشري أن يصل إليها، ولو كانت النبوة تفسَّر على أنها عرافة، فإننا لا بد أن نقول إنها قد أساءت فهم ذاتها.

الإعلان عن طريق الحديث والسماع:

والآن لنتقدم خطوة أخرى، لنسجل أقوال الأنبياء أنفسهم، عن الطريقة التي بها أتى الحق إليهم من الله، وينبغي أن نفرق هنا، بين ما يحدث في دائرة الكلام الذي يعقبه السمع من الجانب الواحد، وبين ما يحدث في دائرة الإعلان بالظهور تتبعه الرؤية، من الجانب الآخر. الإشارة إلى حديث يهوه ترد كثيرًا في كتابات الأنبياء، فهي الصورة العامة للطريقة بأكملها، التي بها تصل الرسالة إلى فكر من يراد توصيلها إليه، متضمنة كل الخطوات التي تؤدي إلى ذلك، فيقال إن الله تكلم إلى الشعب، ولو أنه في الحقيقة، قد تحدث أولًا إلى النبي، مكلفًا إياه أن يردد كلماته في آذان الشعب.

في هذه السطور سوف نتناول فقط، طريقة توصيل رسالة الله إلى الأنبياء (انظر حجي 1:1؛ ملاخي 1:1 وقارنهما بهوشع 10:12). أكثر العبارات استخدامًا لوصف مخاطبة الله للأنبياء، هي «أمر يهوه» (amar Jahveh) «دبر يهوه» (dibber Jahveh)، «نعوم يهوه» (ne’um Jahveh) أما الأولى، والثانية، فتعني «قد قال يهوه» و «قد تكلم بهوه» في صيغة الفعل التام، أما الثالثة فهي في صيغة المبني للمجهول لتصور لنا، «ما قد أُوْصِي به» أو «ما قِيل». صيغة الفعل التام هامة، ذلك لأنها تشير أصلًا ودائمًا، على الأرجح، إلى الإعلانات المعطاة للنبي، قبل أن يتحدث بها. أما أن الله تكلم حقيقة، فهذا هو ما كان يعنيه الأنبياء فعلًا، لا على سبيل المجاز بل بالمعنى الحرفي، وهذا ثابت لنا بجملة طرق.

فالأنبياء ميَّزوا بين يهوه، كالله المتكلم، بالقياس إلى الأصنام الخرساء. هذه المفارقة تفقد معناها بالكلية، لو كان حديث الله ليس إلى الأنبياء، بل عن طريقهم فقط. والمقارنة هنا، صيغة من الدفاع المألوف، ذلك لأن الوثنيين كانوا يعتقدون أن لديهم أنبياء ونبوات مثل إسرائيل، ولا سبيل إلى إثبات الاختلاف من جهة المصدر غير المباشر، أما الفارق الحقيقي، فهو يكمن في أنه عند الوثنيين، لم تكن هناك رسالة موضوعية مباشرة، من الآلهة للأنبياء، ذلك لأن الديانة الوثنية جميعها بكل إعلاناتها، كان ينقصها الصادق (إشعياء 41: 22، 26؛ إرميا 10: 5؛ حبقوق 2: 18).

ثم إن الأنبياء يصورون لنا الحديث الإلهي كتعبير عن فكر ومقاصد يهوه، وكما أن الفكر والكلام يرتبطان عضويًّا في الإنسان، هكذا الأمر مع الله (إشعياء 19: 17؛ 32: 9؛ إرميا 51: 29؛ عاموس3: 7)، بل إننا في صورة أكثر واقعية – نجد فمًا ينسب ليهوه، ومع أن هذا لا يعني أن له طبيعة جسمانية، إلا أن تفسيره الوحيد هو أن يهوه له القدرة على الكلام بالمعنى الحرفي للكلمة (إشعياء 58: 14).

أما الأنبياء فيصفون كلام يهوه بصيغ مختلفة من التوليد مما يثبت حقيقتها (إشعياء 9:5؛ 8: 11؛ إرميا 25: 30؛ عاموس 3: 7، 8). مرة أخرى نقول، إن الأنبياء لا يقولون فقط بطريقة محددة

إن الله تكلم، بل يردفون القول بذكر المفعول به: قال لي الرب (إشعياء 8: 1؛ 18: 4)، كما أن حديث يهوه يرتبط بنقطة معينة، سواء في المكان أو الزمان (إشعياء 5: 9؛ 16: 13؛ 22: 14؛ إرميا 1: 13؛ حز 3: 12). فإذا رجعنا إلى صموئيل الأول (3: 8، 9)، نجد الصوت يأتي واضحًا من الخارج، حتى ظن صموئيل مرة ومرتين أن المتكلم هو عالي الكاهن، وإشعياء يميز بين سماعه لصوت يهوه، وبين إعلانه للآخرين ما سمعه بكل جلاء. (21: 10). ولقد ثار الاعتراض على هذا بأنه لا سفر التثنية ولا إرميا، يجعلان الفيصل للتمييز بين النبي الصادق والنبي الكاذب، هو استقبال الحديث الإلهي، بل هو توافق الأقوال مع مبادئ الديانة الحقيقية، ثم في إتمام النبوات بعد ذلك، وهذا لا يتعلق بالأنبياء أنفسهم، بل بأولئك الذين أُرسلوا إليهم، وبالطبع لم يكن الشعب يعرف شيئًا عما حدث أو لم يحدث، في أثناء خلوة النبي مع الله.

والأدلة متوافرة على أن حديث يهوه في بعض الحالات لم يكن موضوعيًا فحسب، بل كان خارجيًّا أيضًا. أما كونه خارجيًّا، فذلك معناه الموضوعية، ولكننا لا نستطيع أن نقول إن الموضوعية لا بد وأن تعني على الدوام أنها خارجية.

أما "كوينج" فيؤكد أن كل حديث إلهي للأنبياء، لا بد كان خارجيًّا؛ لأن هذه هي الطريقة الوحيدة التي بها يمكن أن يكون لنا اليقين الكامل بالمصدر الإلهي للإعلان، لكن هذا وحده لا يمكن أن يكون الأساس الكافي لإثبات هذه النظرية؛ فخارجية الإعلان لا يمكن أن تنفي إمكانية حدوث الخداع الذاتي، ففي حالة التهيج الفكري، تكون الهلوسة السمعية غير مستبعدة... ولو كانت شهادات الأنبياء تدعي بوجود كلام خارجي وراء كل رسالة، لوجب أن نقبل هذا، رضينا أم أبينا، ولكن الأنبياء لم يقولوا بذلك، ولكن المشكلة تبقى: إلى أي مدى يمكن أن يكون هناك حديث موضوعي، بدون أن يكون حديثًا خارجيًّا؟

بدايةً، علينا أن نحترص كل الحرص من بلبلة الأفكار، وكأنما صوت يهوه للنبي، هو نتيجة التفكير أو الانفعال في عقل النبي، حتى يمكن أن يقال، إنه نبع من مشاعر النبي.

هذا ما ينادي به أولئك الذين لا يؤمنون بالإعلان المباشر من لدن الله. إنهم يقولون لو أن الإعلان ينبع كجزء من عمليات العقل الطبيعي، لبدا هذا شيئًا معقولًا وأقرب إلى التصديق، ولكن ليس هذا هو المقصود «بالحديث الباطني»، فهذه العبارة هنا تشير إلى حدث باطني فيه، بعيدًا عن دائرة الأذن الجسدية يحس النبي بصوت داخلي يتحدث إليه بصورة موضوعية، تمكنه من التمييز بين مضمونه وبين مضمون تفكيره الخاص.

أما إمكانية حدوث هذا، فيرتكز جزئيًا على الأساس اللاهوتي، كما يرتكز على الأساس السيكولوجي الفسيولوجي (النفسي الوظيفي) فمن الناحية اللاهوتية، ليس من المستحيل على الله أن ينقل إلى النفس أصوات كلمات بصورة مباشرة، يريد بها أن يعبر عن فكر محدد؛ فالله له مطلق السيطرة على النفس في تركيبها الباطني، وينبغي علينا أن ندرك أن نقل أصوات إلى النفس من الخارج، عن طريق اهتزازات هوائية وتوصيلات عصبية سمعية وتأثيرات في مركز المخ وتفاعلات نفسية، كل ذلك في حد ذاته، شيء عجيب غامض، طالما أننا نؤمن بالفارق بين النفس والمادة. إن السمع عملية سيكولوجية نفسية أكثر منها مادية، لها عادة متطلبات وظيفية معينة، لكنها ليست محدودة بها. فما الذي يستطيع أن يمنع الله من أن يجعل النفس قادرة على السمع عن طريق آخر غير الطريق العادي؟ نفس الأمر ينطبق على عملية الإبصار وهو أيضًا عملية سيكولوجية؛ فمتطلبات النظر وظيفية، ولكن العملية في حد ذاتها سيكولوجية. من العسير علينا أن نجيب على السؤال: كيف استطاع الأنبياء التمييز بين

الأصوات الباطنة، والصوت المنقول من الخارج. لكنها جسارة منا، بمعرفتنا الضئيلة المحدودة، للحدود بين المادة والنفس أن نقول إن هذا مستحيل.

أما الأسس التي عليها يقوم الافتراض، إن صوت الله قد وصل داخليًّا إلى نفس النبي، فهي كما يلي: الأصل الذي منه تشتق عبارة «نعوم يهوه» (ne'um Jahveh) أو «قال الرب»، قريب من الفعل «يهمهم» أو «يتذمر»، إنه يدل على صوت خافت خفي، كأنما هو همسات أنغام مسموعة من الداخل.

صحيح أننا لا نستطيع أن نجد مثلًا لذلك في ما ورد في (1ملوك 19: 12) لأن الصوت المنخفض الخفيف هنا رمزي، فالإعلان أتى بعد ذلك. نستطيع أن نرجع إلى حد ما، إلى ما ورد في أيوب (4: 12 – 16) «ثم إليَّ تسللت كلمة، فقبلت أذني منها ركزًا. في الهواجس من رؤى الليل، عند وقوع سبات على الناس. أصابني رعب ورعدة فرجفت كل عظامي. فمرت روح على وجهي. اقشعر جسدي. وقفت ولكني لم أعرف منظرها. شبه قدام عيني. سمعت صوتًا منخفضًا»... والمشابهة في الإعلان عن طريق الرؤيا تفترض طريقة مزدوجة للإعلان عن طريق الصوت، فالرؤيا لم تكن تحدث على الدوام عن طريق العينين الجسديتين، وكذلك الحديث لم يكن يصل دائمًا عن طريق الأذنين الماديَّتيْن. قوة المشابهة هنا تتأكد من أن الظروف في كلتا الحالتين، في السمع كما في البصر، كانت تقتضي عملية إعدادية في الأذن والعين (إشعياء 50: 4، 5). «يوقظ لي أذنًا لأسمع كالمتعلمين. السيد الرب فتح لي أذنًا». إن الرب لا يفتح العين فقط، ولكنه يوقظ الأذن أيضًا.

أما الله فيُشار إليه بأنه واسطة توصيل كلمة الله، وهو ما يؤيد الرأي، بأنه في مثل هذه الحالات، يكون الإعلان داخلي باطني، فالروح يعمل في الداخل ومن الداخل. أما كونج فقد أنكر أن الروح يعمل في أي دائرة، كمصدر للإعلان، وهو يحد عمل الروح في صلته بالإعلان إلى الدائرة التمهيدية، ويستبعد من هذه الدائرة إعطاء الحق نفسه. لكن هناك بعض الآيات التي تتحدث عن الروح كمصدر الإعلان (2صموئيل 23: 2؛ 1ملوك 22: 24؛ نحميا 9: 30؛ إشعياء 61: 1؛ يوئيل 2: 28؛ زكريا 7: 12؛ 1بط 1: 11). وطبيعي أنه كانت هناك أمور أخرى، كعملية تمهيدية للروح، لتأهيل النبي بالمواهب اللازمة، مثل الشجاعة وطلاقة اللسان وغير هذه من المؤهلات (ميخا 3: 8).

ولا نستطيع أن نحدد كم وصل من الإعلان عن طريق الكلام الداخلي وكم وصل عن طريق الكلام الخارجي. لقد افترض البعض، أنه حيث أن الإعلان بالكلام، قد حل تدريجيًا، محل الرؤي، فإن الكلمة الباطنية قد تكون خطوة متقدمة في تطور النبوة، ويمكن أن يقال إن الله في الكلمة الباطنية، يكون أقرب إلى الإنسان من أية طريقة أخرى، لكشف ذاته. لكننا لا نملك الأدلة الإيجابية على ذلك، ولا نستطيع أن نقرر ما هي الدوافع لتفضيل هذه على تلك، في المناسبات المختلفة. قد يتوقف اختيار هذه الطريقة أو تلك، على الحالة النفسية أو الدينية التي يكون عليها النبي، فهناك حالات في الحياة الروحية – حتى بالنسبة إلى المؤمن العادي – تشتد فيها الرغبة في اقتراب خارجي من الله، وهذه الرغبة في حقيقتها، رغبة في شيء مادي لسد حاجة ضعف الإيمان، وكل اقتراب خارجي من الله لشعبه، هو – إلى حد ما – له طبيعة سرية مقدسة، ومن الجانب الآخر، قد يكون النبي في حالة روحية عالية في بعض الأوقات، حتى أن الرغبة في اللقاء مع الله تتخذ الطريق الباطني، والصوت المحسوس في الداخل يعطي شعورًا من الرضى الفريد...

وحيثما يتم اللقاء أمام الجماهير، في حضور شهود آخرين، فإن طريقة الاتصال تكون الطريقة الباطنية، وهنا يردد النبي ما يتلقن من كلمات. لنفرض أن الاتصال تم بصوت خارجي، عندذاك ستسمع

الجموع نفس الكلمات كما سمعها النبي، ولا يكون هناك من داع لتكرارها، وتصبح مهمة النبي في هذه الحالة بدون معنى...

زِدْ على ذلك، أن الحديث الباطني في صدوره المباشر، يضمن توصيل الرسالة بألفاظها المحدودة الدقيقة، وتبليغها للأخرى أيضًا بنفس الدقة.. فالنبي ينطق فورًا، بما أمده به الصوت الباطني، فلا توجد فترة للتذكر أو التفكير. الأمر كله يصبح عملية فورية حية، بل إن النبي في هذه الحالة يصبح فم الله، بينما يعير أذنه إلى الله في الباطن، ولربما يكون للحديث الباطني أيضًا أثره ودوره في كتابة النبوة، والأمر الثابت هو أن النبي، يؤكد أن كل ما ينطق به بلا استثناء هو «كلمة الرب»، وهو يقصد ذلك حرفيًّا بكل ما في الكلمة من معنى؛ فالحصيلة لديه، هي الأمر الجوهري وليست الطرق المتباينة، لكن النبي لا يجعل من هذه الحرية في الوسيلة، عذرًا للطعن في الحقيقة المطلقة للحصيلة.

الإعلان بالظهور والرؤيا:

جنبًا إلى جنب مع الإعلان، عن طريق الكلام والسمع ويسير الإعلان عن طريق الكشف والرؤيا، نقرأ عن الرؤى للأنبياء في إشعياء 6؛ إرميا 1: 11، 12؛ 24: 1؛ حزقيال 1 – 3؛ 8 – 11؛ 37: 1 – 10؛ 40 – 48؛ دانيآل 2: 19؛ 7: 8؛ 10، 11، 12؛ عاموس 7: 1 – 9؛ 8: 1 – 3؛ 9: 1؛ زكريا 1: 8؛ 6: 1 – 8. ولا توجد هنالك رؤى في أسفار هوشع ويوئيل وعوبديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحجي وملاخي. فإذا أحصينا مرات الرؤى في حزقيال ودانيال– بالرغم من طولها – فإننا لا نجد إلا عددًا قليلًا، وإذا استبعدنا الحالات التي يتحدث فيها الأنبياء عن رؤى، حيث يوجد بعض الشك فيما إذا كانت الكلمة تعني «رؤيا» بالمعنى الصحيح، أو يُقصد بها الإعلان بصورة عامة، بل حتى لو أخذنا مثل هذه الحالات في حسابنا، لا نجد ما يكفي لتأييد رأي هنجستنبرج – (Hengstenberg)، بأن الرؤى «كانت الصورة الثابتة» للإعلان النبوي، وأنه مهما كان الكلام، فلا بد أنه كانت هناك رؤيا تخللها الحديث. في بعض الحالات نجد أن طريقة الرؤيا لاستلام رسالة، تبدو بمثابة المدخل إلى مهمة النبي... وهناك أكثر من دليل على أن الرؤى كانت كثيرة الحدوث في القديم؛ فإعلانات بلعام جاءته عن طريق الرؤى.

وفي عصر موسى كما يتضح من سفر العدد (12: 6)، كان حديث يهوه مع أنبيائه، بالرؤى والأحلام؛ والأحلام تتضمن رؤى. في الفترة السابقة لصموئيل مباشرة، كانت «كلمة الرب» و «الرؤيا» مترادفين (1صم 3: 1). هذه الحقائق اعتبرت دليلًا على وجود تدرج مستمر في الإعلان، من الوسط الحسي الخارجي، إلى الوسائط الباطنية الروحية؛ ذلك لأن السمع والبصر يرتبطان بطبيعتهما بالعالم الروحي، أكثر مما بعالم المرئيات والمحسوسات، وهنا يأتي الاعتراض: أنه مع حزقيال وزكريا، نجد أن الرؤى كانت هي الغالبة، وأنها في إرميا أكثر مما في إشعياء. ربما يكون للاستعداد الشخصي صلة بهذه الظاهرة، فلربما كان لبعض الأنبياء من ملكة الخيال أكثر مما لآخرين، وإننا لنجد إرميا يتحدث عن نفسه، بأنه كان يعيش على الدوام وسط مناظر الخراب القادم، وأنها كانت من الوضوح والقوة، بدرجة مؤلمة لأبعد حد، فلم يعد يستطيع أن يشترك في المباهج الاجتماعية؛ لأنه امتلأ «من غيظ الرب» حتى مل حمله (6: 11).

ومن الملاحظ أنه بمرور الوقت، فقدت «الرؤيا» معناها الدقيق، وأصبحت مرادفة للإعلان في أية صورة فنجد عنوان سفر إشعياء «رؤيا إشعياء ابن آموص». هذا بالطبع لا يعني أن السفر كله

رؤى، فمعظم السفر ينفي ذلك، إنه يعني «إعلان إشعياء» أما عبارة «التي رآها»، فهي بشكل عام تعني «التي قبلها أو استقبلها».

وفي الرؤى – بمعناها الدقيق – نستطيع أن نميز بين طبيعة بعض المرئيات وبين غيرها؛ فأحيانًا تعرض حقائق عالم ما فوق الطبيعة في صورة خاطفة، أمام أنظار النبي، وقد يكون هذا هو ما حدث في (2ملوك 6: 17) حيث استجابة لصلاة أليشع، فتح الرب عيني غلامه، فرأى المركبات النارية فوق الطبيعية، وقد أحاطت بدوثان. كان هذا لازمًا لإقناع الغلام. لكن في حالات أخرى لم تكن هناك حاجة إلى كشف الحقائق فوق الحسية أمام عين المشاهد؛ ففي هذه القصة عينها، نستطيع أن نستشف أن النبي إما أنه لم يكن في حاجة إلى مثل هذه الرؤيا؛ لأنه يمتلك «البصيرة الأخرى» على الدوام، أو أنه سبق أن انفتحت عيناه. إن فتح العينين يتلاءم مع رؤية الحقائق فوق الطبيعية، وكذلك إدراك الصور فوق الطبيعية التي تُقدم بها، ومع ذلك، فمن الصحيح أيضًا في بعض الحالات الأخرى، أن المعجزة تتم باطنيًا، فينبسط أمام عين النبي الداخلية، ميدان داخلي للرؤية يتكون من الصور المرئية.

لكن حتى هنا، يوجد مجال للتمييز: أن الصور المعروضة على هذه الشاشة – يمكن أن تكون إنتاجًا سيكولوجيًّا.. صورًا لحقائق دفينة، أو ربما تكون صورًا رمزية ظلالًا للحقائق، ولكنها ليست صورة الحقائق نفسها، وهذا يفتح المجال لأكثر من احتمال، ويمكن أيضًا وجود تباين بالنسبة للعضو أو الحاسة التي استخدمت في الرؤيا، وهل هي العين الجسدية: فإن كان هناك إعلان خارجي، ولو من النوع فوق الطبيعي، فإن أنسب واسطة للرؤية هي عضو الإبصار الخارجي، وقد تحتاج العين إلى لمسة معجزية، لتأهيلها لذلك، لكنها رغم ذلك تظل هي بعينها العين الجسدية. مع ذلك، ومن الجانب الآخر إذا عرضت الأشياء في مجال الرؤيا الباطنية. فإن العين الداخلية، عين النفس، تصبح الواسطة الملائمة، فالقاعدة الطبيعية هي أن تكون العين الخارجية للإعلان الخارجي، والعين الداخلية للإعلان الباطني، ومع ذلك فهذه الأمور من الغموض والخفاء بحيث لا يمكن أن نضع لها مثل هذه القاعدة الثابتة، فهي فوق تصورنا أو خيالنا.

الإعلان عن طريق الاختطاف:

لاحظ أيضًا أن هناك احتمالًا ثالثًا في مجال الرؤيا، غير الاحتمالين السابقين، وهو احتمال اختطاف النبي نفسه إلى دوائر السماء، وفي هذه الحالة لا يرى مجرد جزء من الصورة الموضوعية فوق الطبيعية تُعرض أمام عينيه، أو أُنزلت خصيصًا من أجله، ولكنه هو نفسه يصعد، ربما بالنسبة، وعلى الأرجح بالروح إلى دائرة السماء. لقد قام أكثر من جدل حول رؤيا إشعياء في الأصحاح السادس، وهل رآها النبي في الهيكل على جبل صهيون – أو انفتح أمام النبي المقدس السماوي ونُقل النبي إليه؟ ومن الخير لنا أن نضع كل هذه الأمور في الاعتبار، منعًا من بلبلة الفكر. ومن الأفضل لنا ألا نكون فضوليين حيثما يصرح الكتاب عن التفاصيل. إن بولس الذي اختبر هذه الرؤية في صورة أكثر واقعية، حيث اختُطف إلى السماء، يعلن بكل تواضع عدم علمه فيما إذا كان الاختطاف بالجسد أم خارج الجسد (٢كورنثوس 12: 1 – 4).

التأثيرات الجثمانية:

إن طريقة الرؤيا في استقبال الرسالة تختلف عن طريقة السمع، في المدى الذي تؤثر فيه على الجسد، ولربما كان في السماع إغلاق الحواس عن العالم الخارجي، والتركيز تمامًا على الصوت

الواحد المسموع، لكن الكتاب لا يذكر شيئًا محددًا عن ذلك الجانب السلبي، وكثيرًا ما نقول: إن فلانًا يصم أذنه عن سماع شيء ما، ومع ذلك فلا إشارة إلى ذلك فيما يختص بسماع الصوت الإلهي، فقط يوجد ما يسمى «بإيقاظ» الأذن وليس إغلاقها عن العالم الخارجي – أما في حالة طريقة الرؤيا، فالأمر يختلف، حيث نجد وصفًا تفصيليًا موضوعيًّا، لما يحدث للجسد في حالة الرؤيا. أول كل شيء، انغلاق العين الجسدية، فحالما تبدأ الرؤيا النبوية، يسدل الستار على النظر المادي، ليس هذا لمجرد التركيز النفسي على الصورة المعروضة، فهناك بالفعل إغلاق للجفنين، بينما نجد بلعام يتحدث عن نفسه كمن كان مغلق العينين، ولكنه يقول أيضًا «إنه يرى رؤى القدير وهو مكشوف العينين» (عدد 24: 3، 4). إن عين النبي الداخلية كانت مفتوحة للرؤيا، بينما كان بصره الخارجي مغلقًا. لكن التأثيرات الجسدية لم تقتصر على العينين، لأن بلعام يذكر من تأثيرات الرؤيا أنه يرى الرؤيا «مطروحًا»، وهو نفس ما نقرأه عن حزقيال ودانيآل. ولم يكن هذا عملًا اختياريًّا للسجود، لكن من الواضح أنه كان بتأثير القوة الإلهية الجبارة المسيطرة على النبي. علاوة على هذا، هناك ما يذكره حزقيال من أنه قد حُمل إلى آفاق بعيدة، بينما كان شيوخ إسرائيل لا يزالون جالسين أمامه في تل أبيب (8: 1)، يبدو أن هذا كان اختطافًا للنفس، بينما ظل الجسد في مكانه، وإذا كان الأمر كذلك، فهو يتضمن فصلًا بين الجسد والنفس.

غالبًا ما تقترن الرؤيا النبوية في جانبها الذاتي، برؤيا حلم (عدد 12: 6؛ دانيآل 2: 19؛ يوئيل 2: 28)، ومع أن هذا الاقتران يدل على أنهما كان يرتبطان معًا في بعض الأوجه، إلا أن هناك ما يرينا أنهما كانا يفترقان في أوجه أخرى – ففي الحلم لا يوجد انفصال غير طبيعي بين النفس والجسد، بينما في الرؤيا غالبًا ما كان يحدث ذلك، وإن كان من العسير تحديد ذلك، كما أن الرؤيا كانت تنهك الجسد أكثر مما كان يحدث في الحلم فالملاك في رؤيا زكريا، يلجأ إلى إيقاظ النبي – كرجل أوقظ من نومه ليفسر له رؤيا جديدة، فمنظر الجسد بعد الرؤيا، هو منظر إنسان يستيقظ للتو من نومه، لكن ذلك كان منظره فيما بعد الرؤيا، وليس خلالها (زكريا 4: 1). أما دانيآل فإننا نراه بعد الإعلان مريضًا لبضعة أيام – (7: 28؛ 8: 27)، وحالة إرميا أيضًا تستدعي التأمل (31: 26)، فبعد أن تعلن له مباهج المستقبل نجده يقول: استيقظت ونظرت ولذ لي نومي. هل استخدام كلمة «نوم» بديلًا عن «الحلم» له مرماه؟

الحالة الفكرية الباطنية:

كل ما سبق يتعلق بالتفاعل بين الجسد والنفس، لكن لعل الأكثر صعوبة، هو محاولتنا أن نبحث حالة النبي الفكرية خلال الرؤيا. حتى لو افترضنا أن الجسد يكون في حالة غيبوبة عند الرؤيا، فتتوقف الوظائف الحيوية ظاهريًّا وهو ما لا يحدث في حالة الحلم، فإن هذا لن يفيدنا في مجال محاولة معرفة ما تشعر به النفس، أو مدى تفاعلها مع ما يمر بها في الرؤيا. في محاولة الوصول إلى ذلك، فإن الكثير من الافتراضات قد بني على ما تتضمنه الكلمة اليونانية «نشوة»،(ekstasis)، وأهمية ذلك التعبير يكمن ليس فقط في جمعه بين مجموعة من الظواهر الكتابية، بل أيضًا في استخدامه في البداية، ترجمة للكلمة العبرية «تارديماه» (tardemah) أو «نوبة النوم العميق» (أو السبات)، في الترجمة اليونانية للكتاب، ولأنه أيضًا يرتبط بأكثر من مفهوم في استخدامه قبل ذلك، أو بعد ذلك في غير الكتاب المقدس. أما كلمة «تارديماه» فترد مرتين في العهد القديم: الأولى حينما أوقع الرب «سباتًا» على آدم، ليأخذ ضلعًا من أضلاعه، والثانية حينما راح إبراهيم في سبات، وهو يحرس الذبائح (تكوين 15: 12)، قبيل أن يكشف له الرب عن الرؤيا. أما في حالة آدم، فلا وجود لرؤيا هناك، لقد كان السبات كمخدر له، أما في حالة إبراهيم فقد كان السبات مدخلًا للرؤيا، ومصاحبًا لها...

لكن «تارديماه» لا تلقي ضوءًا على حالة إبراهيم الفكرية خلال الرؤيا، على الرغم أننا نعرف من تفاصيل الحادث نفسه، أنه في سباته في أثناء هذه الرؤيا، لم يفقد إبراهيم إحساسه بما يجري حوله، كما يحدث في حالة النوم العادي، لأن هدف هذا الإجراء هو أن يلاحظ ويعي كل ما يجري حوله، ولكن بدأت الآراء تتشعب حينما دخلت الكلمة اليونانية «اكستاسس» بديلًا من الكلمة العبرية «تارديماه»، ذلك لأن الكلمة اليونانية ذاخرة بالمعاني، ففي اليونانية الكلاسيكية، تعبر عن حالة الجنون والهوس. ولو أن هذا ليس هو المعنى الذي من أجله اقتبست لتُطبق على الوحي في الديانة. والكلمة أيضًا تؤدي في اليونانية العادية، كما في اليونانية الكتابية، معنى الإحساس «بالخوف» و «الدهشة» أو «الذهول»: وهو معنى مجازي مخفف للكلمة مما يفترِض معناها الأقوى.

كما نقول أحيانًا «لقد خرجنا عن أنفسنا» في حدث مفاجئ غريب، «والاكستاسس» في الأصل تعني الذهول أو الجنون، ولربما زحف شيء من هذا المعنى إلى المفهوم السائد عن حالة النبوة، حيث من السهل أن تبدو وكأنها حالة فقدان السيطرة على النفس، وليس معنى أن الجنون يتميز بفقدان السيطرة على النفس، وأن حالة النبوة تبدو عليها مثل هذه الأغراض، أن «النبي أحمق، وإنسان الروح مجنون»، أو أن النبوة صنو للجنون.

ومما يزيد الأمر تعقيدًا – عما في هذا الاستخدام الشائع للكلمة – الأثر الناتج عن تداولها في الدوائر الفلسفية، فنجد "فيلو" يفرد لها مكانة خاصة في نظامه الفلسفي، في معنى واضح محدد، فالإكستاسس، بحسب فكر "فيلو"، هي غياب «النو» (nous) أو النفس عن الجسد. إن نظريته عن طبيعة الله المتسامية، وعدم إمكان تلاحمها مع المخلوق، اقتضت منه هذه النظرة، فحينما يصل الروح الإلهي إلى النبي (بحسب فكره)، فإن «النو» سرعان ما تفارق الجسد، لأنه لا يليق بغير المخلوق – أن يساكن المخلوق.

هذه الفكرة الفيلونية عن «النشوة»، وجدت قبولًا وانتشارًا في الكنيسة الأولى، وإن كانت في مفهوم متطور. أما انتشارها الأعظم، فقد كان بين المونتانيين، الذين زَرعوا في القرن الثاني للميلاد، في حقل المسيحية، نظامًا جديدًا عن النبوة، فيه يكون النبي خارج وعيه، ولكي يبرروا هذه الصورة التي انتشرت فيما بينهم، قالوا إن هذا هو النمط الذي خضع له أنبياء الكتاب، وعبروا عن رأيهم بالقول إن النبي في حالة الرؤيا كان يفقد الوعي، وعلى نهجهم سار ترتليان، متحدثًا عن هوس أو ذهول الأنبياء. وكلمة «هوس» أو ذهول (amentia) لا تعني كلمة «بلاهة» (dementia)، وبالحري لا تعني «الجنون» (mania)، إنها تعني أن النبي في حالة الرؤيا يكون خارج دائرة العقل، وهذا على الأقل هو المفهوم الفلسفي لنظرية «فيلو»، ولو أن مفاهيم كثيرة خاطئة أضيفت إليه بواسطة عقول أضيق ثقافةً "وأقل معرفة".

يتضح لنا من المفهوم الكتابي، أن النشوة في المفهوم الفيلوني، أو في المفهوم المونتاني، لا صلة لها بالنبوة، فحينما كان الأنبياء يعودون من حالة الرؤيا، كانوا يتذكرون كل ما حدث لهم من أمور أبصروها وسمعوها. إن النبوة الكتابية ليست عملية يصبح الله فيها بعقل الإنسان جانبًا. إن مفهومها الحقيقي، هي أنها ترفع العقل البشري إلى أسمى مستويات الاتصال بالله، وإن جوهر ديانة الكتاب، هو أن ممارستها تتم في دائرة الوعي، فالأنبياء وهم في حالة الرؤى، يحتفظون بقدرة التفكير والاستيعاب؛ فنجد إشعياء، وهو في ملء أمجاد رؤيا قداسة الله وترانيم السيرافيم حوله، ينظر إلى نفسه وإلى شعبه، فيعرف حقيقته ويعترف بخطيته وخطية شعبه. أما حزقيال، فإنه في رؤى لاحقة، يدرك مدى التشابه

بين ما رآه في الرؤى السابقة وبين ما يراه وقتئذ (3: 23؛ 8: 4؛ 10: 15، 22؛ 43: 4) وما ورد في إشعياء (21: 6 – 10) يلزمنا ذكره في هذا الصدد. هنا يصبح النبي ذا شخصية مزدوجة، إحداهما تستقبل الرؤيا، والثانية فيها يتأمل ويفكر ويحاج الله، وفي العهد الجديد يقول بولس، إن أرواح الأنبياء خاضعة للأنبياء (1كورنثوس 14: 32) أي أن المتكلم باللسان يحتاج إلى مترجم؛ لكن النبي يفسر نفسه.

رأينا فيما سلف، أن طريقة الرؤية، وهي أقدم الطريقتين الرئيستين للإعلان النبوي، استمرت ترافق طريقة السمع في العصور المتأخرة، فلم يكف الأنبياء عن أن يكونوا رائين «روئيم» (ro'im) ومن ثم ليكونوا «نبييم» (nebhi'im)، أو أنبياء بصورة مطلقة. أما تكافؤ هذه الطريقة مع الأخرى، فثابت من الاستخدام المزدوج المستمر للطريقتين للنهاية. هذه النتيجة يبدو أنه يعترضها ما ورد في 1صموئيل (9: 9). «سابقًا» في إسرائيل هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل الله: هلم نذهب إلى الرائي؛ لأن النبي اليوم، كان يدعى سابقًا «الرائي»، أما الفقرة فهي اعتراضية، أدخلها الكاتب ليشرح لماذا في العدد (11) يقول شاول للفتيات: «أهنا الرائي» فكلمتا «الرائي» «والنبي» تبدوان كتعبيرين مترادفين متتابعين لنفس العمل على مر التاريخ...

لقد اتخذ النقاد من هذه الحادثة، سندًا لهم في نظريتهم بأن النبوة دخيلة من كنعان في عهد صموئيل، لكن هذه الفقرة لا يمكن أن تثبت ذلك، لأن الكاتب الذي كتب بعد عصر صموئيل قطعًا، يتكلم من وجهة نظره التاريخية الخاصة، وما كان شيئًا عاديًّا في وقت الكاتب، لم يكن كذلك في وقت النبي صموئيل. وفيما بين زمن شاول وزمن الكاتب، تغير استخدام الكلمة، لكنه لا يقول إن هذا التغيير قد حدث في وقت شاول، أو حوالي ذلك الوقت، وربما حدث هذا بعد ذلك، ولا شأن لهذا باستيراد النبوة من الكنعانيين.

لكن بينما لا يدعم هذا رأي النقاد، إلا أنه يثير مشكلة: فمن الناحية السلبية يبدو أن دليل على أن كلمة «نبي» لم تكن مستخدمة في زمن شاول، ومن الصعب تحديد الوقت الذي حدث فيه هذا التغيير وسبب توقف استخدام كلمة رائي وعم استخدام كلمة نبي؟ لكن هاتين الصعوبتين تختفيان لو استعضنا عن النص العبري (المشوري) بالنص في الترجمة السبعينية، حيث نجد: «لأن الشعب كانوا يسمون النبي» «بالرائي» ففي هذه الترجمة نجد أنهم وضعوا كلمة «الشعب» (ها عام ha 'am) محل كلمة «اليوم» (هايوم hayyom) وبذلك تصبح العبارة واضحة في مرماها. وقد فضل العامة استخدام كلمة «رائي» (وكانت الكلمتان مستخدمتين رسميًّا) لزمن طويل، وكانت هذه عادتهم في زمن شاول، ولكنها لم تكن كذلك في زمن الكاتب، ولأن قرَّاءه ربما كانوا يجهلون الاسم الشعبي القديم، ففسره لهم بهذه العبارة. إن الأمر كله يتلخص في العادة الشعبية للتعبير، ولا دليل في كل ذلك على أنه في التاريخ السابق، لم يكن هناك أنبياء في زمن موسى بل وما قبله.

على أننا نستطيع أن نلخص السبب في تجنب استخدام كلمة نبي بين العامة: فحينما يأتي أناس عاديون إلى رجل نظير صموئيل مستفسرين عن بعض المتاعب العادية التي تعترضهم في الحياة، كما في حالة شاول حينما كان يبحث عن أتن أبيه الضالة، فإن لقب «رائي» كان أكثر ملاءمة من اللقب الجليل الخطير «نبي»، كما أن رجل الله يحصل على المعلومات المطلوبة عن طريق الرؤية، أكثر مما عن طريق كلام من الله. قبل هذا، قدم الرب الإعلان لعبيده بأن أراهم مثلًا مكان الأشياء المفقودة. وحالة فكرية نظير هذه، لا تنفي وجود النبي، بل بالحري تفترض وجوده.

ثم ليس ثمة داع، للنظر إلى مثل هذا الجانب من وظيفة النبي، كشيء يحط من كرامته ويهبط به إلى مستوى العرافين الوثنيين، فلقد شاءت إرادة الله أن تلقي ضوءًا من لدنه، على مثل هذه الأمور العادية التي تعترض شعبه، فهُم الشعب الذي تقيم في وسطه الرؤيا أو الإعلان، ومن حقهم أن ينتفعوا بهذا الامتياز في مشاكلهم. إن الرائي في إسرائيل، كان في نفس الوقت هو النبي الذي يتصدى لمشاكل الأمة الدينية والقومية. ومن المفيد لنا أن ندرس ماورد في إشعياء (8: 19) في هذا الصدد. لقد كان هناك عرافون، وأنبياء كذبة في إسرائيل، لكن النبي لا يقول عن هؤلاء بأنهم مُضِلون فحسب، بل يرى فيما يقومون به، شيئًا لا لزوم له، لأن الله على استعداد أن يزودهم بكل شيء: «ألا يسأل شعب إلهه؟»

آراء نقدية متطرفة، والرد عليها:

في الموقف النقدي لظاهرة الإعلان النبوي بالرؤى، هناك رأيان ينبغي أن نعرض لهما، فالاتجاه الحديث يهدف إلى التقريب بين ما حدث في إسرائيل، وبين المظاهر النبوية الشاذة عند الوثنيين، وإرجاع الظاهرتين هنا وهناك، إلى ما يسمونه «بعلم أمراض الدين» (pathology of Religion). لقد تحول هؤلاء النقاد، إلى «جهابذة» في الطب، يحاولون اكتشاف كل أشكال وأنواع الأمراض العصبية، التي يمكن أن تلقي الضوء على هذه الظواهر، فهم يدرسون الهستريا والصرع والنوبات التشنجية، وغيرها من الحالات الأكثر تعقيدًا في المراجع الطبية، لكي يجعلوا من الظواهر الشاذة الفسيولوجية والسيكولوجية، شيئًا عاديًا من وجهة النظر الباثولوجية (المرضية)، ولعل أشهر رائد في هذا المجال هو الألماني هولسستر Hoelscber الذي كتب كتابه «النبوة»، في صورة علمية بالغة التعقيد، من العسير على غير المتخصص في هذا الفرع من الطب، دراسته والوصول إلى فحواه.

قبل هذا التطور في الطب النفسي، اتجهت فئة أخرى إلى أقصى الطرف النقيض، فاعتبرت أن رؤى الأنبياء لم تكن اختيارًا واقعيًّا، بل نوعًا من الكتابات الأدبية البلاغية الخيالية، لتزيد من قوة الرسالة وتأثيرها، ولقد طبق البعض منهم هذا على كل الرؤى، واتجه البعض الآخر إلى تطبيقه على نبوات الفترة الأخيرة، قائلين بأن الرؤى في العصور الأولى كانت واقعية حقيقية. أما دليلهم على صحة ذلك فهو أن بعض هذه الرؤى في رأيهم، من التفصيل والإتقان بدرجة لا يمكن أن تكون رؤى، بل تظهر في كثير من النقاط أنها من صناعة الكاتب، بينما يشمل البعض الآخر، على صور غريبة متنافرة لا يمكن للخيال أن يكون منها صورة واقعية متماسكة، فبعضها يتحدى براعة أي مصور، ذلك لأنها ليست صورًا واقعية ولكنها خليط من مناظر مفككة مشوشة، بل أن ذات الصلة بين الرؤيا وبين الرسالة – كما يقولون – يتعذر اكتشافها، فهي صلة مصطنعة. ويقولون إن الرؤى المصطنعة المعقدة وتوجد في الأنبياء المتأخرين، مثل حزقيال وزكريا، ولكن الرؤى الطبيعية البسيطة ترجع إلى عهود أقدم..

ولكننا مقابل هذا، ينبغي أن نأخذ في الاعتبار، حقائق أخرى وثيقة الصلة بالموضوع، فنحن لسنا أهلًا – من منطلق خيالنا – أن نحكم على مدى القوة الرؤوية التي كانت لدى الأنبياء. إننا نعرف أن الأنبياء كانوا من الساميين، وحالة النشوة كانت تسمح بالتركيز القوي على مشهد واحد. أما عدم مقدرتنا على تخيل الرؤيا أو تشكيلها في صورة، فهو لن يفيدنا شيئًا في إثبات أو عدم إثبات مقدرة الأنبياء في هذا الصدد. أما الاحتجاج بعدم تماسك الصورة متى تأملناها عن قرب، فهو حجة عليهم وليست لهم، ففي حالة الأدب المصنوع، فإن نبيًّا نظير إرميا، كان في إمكانه أن يقدم صورًا أروع وأوضح. هذا يدل على أن مثل هذه الرؤى، ليست من صنع البشر، بل هي من عمل الله، الذي لا يمكن أن نخضعه لمقاييسنا التصويرية، أو الأدبية.

قد يكون صحيحًا أن الرؤى غير الطبيعية، توجد غالبًا في أنبياء العصور المتأخرة، لكن نفس هؤلاء الأنبياء لهم أيضًا رؤى غاية في الوضوح والجمال.

أما عن نظرية الإنشاء الأدبي، فمن العسير أن نفسر لماذا قام الأنبياء باستخدام مثل هذا الأسلوب النادر.

لقد كان الأنبياء يضعون خطًّا فاصلًا بين الأفعال الرمزية والصور الحقيقية والرؤى الرمزية التي رأوها، فلماذا هذه التفرقة أو التمييز، إن كانت الرؤى كلها مصنوعة؟ لماذا لم يعرض إرميا قضيب اللوز؟ أو يقدم عاموس سلة القطاف؟

إن معظم الكُتاب الآن يقرون بأن الأنبياء القدامى، رأوا بالفعل رؤى حقيقية. لكن الأنبياء المتأخرين، يتحدثون عن رؤاهم بنفس اللغة، ولا شك أن هذا يكون محيرًا إلى حد ما، لو لم يكونوا قد رأوها بالفعل.

الفصل الخامس

طريقة توصيل النبوات

الكلام:

لقد رأينا أن الاسم «نبي» يستلزم توصيل الرسالة للآخرين، ولما كانت صورة الرسالة المقدمة إليه من الله، هي عن طريق الحديث، أصبح من الطبيعي أن تقدم الرسالة للشعب عن طريق الكلام المفيد.

من الأمور العجيبة حقًّا، أن الحديث الإلهي يمكن على هذا النحو، أن يتحول إلى الكلام البشري، لكن الإنسان قد خلق على صورة الله، وموهبة النطق جزء من ذلك، وفي كل حديث خارج دائرة الله، يوجد شيء شبه إلهي. علاوة على ذلك، فإن الأنبياء كانوا تحت سيطرة خاصة من الروح القدس، الذي يعزف على الآلة البشرية، أينما وكيفما يريد، فلا وقت هناك لترجمة الإعلان إلى عبارات أخرى، وعلى الأخص، متى كان الوحي يأتي عن طريق الكلام الباطني، في اللحظات السابقة مباشرة لتقديم الرسالة، ولا شك أن الاحتفاظ بصيغة الرسالة كما هي أمر بالغ الأهمية.

أما كتابة الوحي، فإن الأنبياء لا بد أنهم قد بذلوا الجهد الجهيد في هذا المجال، ولا يغض من هذا ما تقول به النظرية الحديثة عن تنقيح الأسفار، المنسوبة إلى هؤلاء الأنبياء؛ فالنبوات المكتوبة، قدمت في البداية إلى حد ما على الأقل شفاهيًّا، أما السبب الذي من أجله كتبت، فلم يكن له دخل في صورة تقديمها أولًا، وكثيرًا ما يأخذون حزقيال كمثال للنبي البليغ، على الأخص في رسائله المتعلقة بالزمان الأخير، لكنه كان أيضًا خطيبًا عظيمًا، فقد أثر في سامعيه أبلغ التأثير، حتى أنهم كانوا يتكلمون عليه بجانب الجدران وفي أبواب البيوت، ويصفون أقواله بأنها كشعر أشواق لجميل الصوت يحسن العزف (خر 33: 30 – 32). إنه لمن النافع دراسة حزقيال لتعلم الوعظ.

وكما أن الكلمة الإلهية المنطوقة، بحاجة إلى تبليغها بالكلام، هكذا أيضًا الرسالة المرئية vision يجب أن تُنقل بالكلام، تعبيرًا عن الصورة التي ظهرت بها؛ فالكلمات لازمة أيضًا هنا، فلم يكن في مقدور الأنبياء أن يُقيموا مسرحًا أو شاشة، ليعرضوا عليها ذلك الفيلم الباطني الذي شاهدوه في الرؤيا. لكن الصورة البصرية يمكن أن يعاد تصويرها، في كلمات ترسم الصور بأدق ما يكون، وغالبًا ما كان النبي يترك هذه الكلمات بدون تعليق. إنه يقول فقط: «رأيت». إن الطريقة المرئية قد اختيرت، ليس لأجل النبي فحسب، بل لأجل الشعب أيضًا.

وكما أن العمل الموضوعي يمكن التعبير عنه بالتشبيهات والاستعارات، فإشعياء قد لا يكون رأى الكرم الذي تحدث عنه في الأصحاح الخامس، كما أن الأنبياء كثيرًا ما كان يُطلب منهم أن يجعلوا من أشخاصهم وأفعالهم رموزًا، وهذه هي الرؤيا المجسمة.

ينبغي أن نعترف أيضًا، أن بعض هذه الصور، قد تكون ذات طبيعة غاية في الغرابة، مما قد يدفع إلى الشك في إمكان وقوعها فعلًا، مثال ذلك ما ورد في إرميا (13: 1 – 7)، وفي حزقيال (3: 26). يمكن أن يضاف إلى ذلك ما ورد في إشعياء (20: 3)، وهوشع (1: 3)، ولو أن هاتين الصورتين

ليستا على مثل هذه الصعوبة في التفسير. والحديث يطول بنا، إذا عرضنا بالتفصيل للصعوبات والاحتمالات لهذه الأمثلة، لذلك نحيل القارئ إلى التفاسير الكثيرة إن أراد ذلك...

المعجزات Miracles:

تحت عنوان توصيل الرسالة الإلهية، يمكن أن نضيف المعجزات أو الخوارق التي قام بها الأنبياء. العهد القديم لا يحدد تعريف المعجزة، أو يفرق بين أنواع المعجزات المختلفة، والأسماء العديدة في العبرية، تكشف عن عدم التحديد هذا، من الوجهة اللاهوتية. هذه الكلمات هي: «بلى» (pel'e) أي شيء عجيب أو خارق للعادة، ثم «موفيث» (mopheth) وتعني ما يثير الدهشة، أو يجتذب الانتباه، ثم «نورا» ('nora) أي شيء يثير الرعب. ثم الاسم الجامع «أوت» ('oth) ويعني آية، وهو الاسم الجامع الشامل للأسماء المحددة الأولى. أما أهميتها فتكمن في التأثير الناجم عنها، وليس في الطريق التي بها تُحدث هذا التأثير.

إلى جانب أن النبوة تدل على القوة الكلية المطلقة، فإنها أيضًا علامة اتحاد، بمعنى أن حادثين يظهران في وقت واحد، وبالتحليل النهائي لهما، يُثبتان أن الله عليمٌ، يحيط بكل شيء وهو موجود بصورة خارقة للطبيعة في مجرى الأحداث، كدليل واضح لقدرته المطلقة. إن كل التنبؤات معجزات، متى قرناها بإتمامها، وهذا لا يقتضي بطبيعة الحال، أن إتمام النبوة يحدث عن طريق تدخل معجزي أو خارق للطبيعة. فالعنصر فوق الطبيعي هنا، يكمن في الحلم المسبق للحدث، والنبوة هنا، هي نوع من معجزة العلم الكلي المطلق. في هذه الحالة تعبر كلمة «آية» عن إتمام الحادث نفسه (إشعياء 41: 22؛ 42: 9).

ولكن علينا أن نتفهم جيدًا الصلة بين النبوة وبين إتمامها، فإننا نجد في كثير من الشواهد أن هناك الرابطة السببية، بين الكلمة النبوية والحادث الذي يأتي في ميعاده المحدد، فالكلمة الإلهية هنا تحمل في ذاتها قوة جبارة مطلقة لتحقيقها، فهي كلمة تصنع المعجزات. ولا شك أنها ليست هي الكلمة التي ترتبط بالمادة، أو بالتسجيل على الورق، لكنها الكلمة الحية الصادرة عن الفم الإلهي، والتي ترتبط به كل الارتباط ولا تنفصم عنه.

أخيرًا ينبغي أن نلاحظ أن تسجيل المعجزات النبوية، لا يوجد كثيرًا في كتابات الأنبياء أنفسهم، بقدر ما يوجد في الأسفار التاريخية، التي تروي أحداث الأنبياء بناء على هذا اعترض البعض بعدم ثقتهم بهذه الروايات عن المعجزات، لأنها ليست بشهادة الأنبياء أنفسهم. هذا اعتراض باطل، ذلك لأن الفارق بين الاثنين يرجع إلى اختلاف طبيعتهما، فالتاريخ قصة أفعال والنبوة قصة أقوال. هكذا أينما يوجد فصل تاريخي في سفر نبوي، تبرز المعجزات أمامنا مثلما في الأسفار التاريخية في أي موضع آخر (إشعياء من 36 – 39)، والأمر شبيه بذلك تمامًا في العهد الجديد؛ فنرى المعجزات في السفر التاريخي، سفر الأعمال، أكثر مما في الرسائل، أما المعجزات التي ترد في كتابات الأنبياء، فهي التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالكلمة، أي معجزات التنبؤ.

في الجزء الأول من سفر دانيال في العهد القديم، وهو الجزء التاريخي في مضمونه، نجد أن المعجزات تحتل مساحة أكبر مما تحتله في الجزء الأخير من السفر الذي يحمل طابعًا مغايرًا، ولا يوجد سند للرأي القائل بأن اختفاء عنصر المعجزة في أسفار الأنبياء، هو واحد من العلامات التي تدل على تنقيح النبوات والارتفاع بها روحيًا– وإذ يزداد التنبؤ بالمستقبل في الأنبياء المتأخرين – والذي

يعتبر شيئًا معجزيًّا، فإن الإنسان يميل إلى عكس الحكم في هذا الصدد، مثبتًا أن عنصر المعجزة لا يتناقص بل يتزايد في تاريخ النبوات...

إلى جانب ما تقوم به المعجزات من تأييد الأقوال والدفاع عنها، فإن بروز هذا العنصر له دلالته الرمزية فيما يتعلق بالزمان الأخير. إنه شهادة لاهتمام الأنبياء بالتغيير فوق الطبيعي للعالم، المتوقع حدوثه مستقبلًا. إن النبوات المتعلقة بالزمان الأخير، تذخر بأمور فوق الطبيعة.

أما النقاد العصريون، فيميلون إلى أن يلقبوا هذا، بالعنصر الرؤوي في كتابات الأنبياء... ومع الإقرار بأن الكُتاب الرؤويين المتأخرين (في الأسفار غير القانونية) قد اشتطوا في هذا المجال، فالأرجح أنهم لم يكونوا ليتصرفوا هكذا، لو لم يوجد الأساس الثابت لذلك في الأسفار القانونية. لقد صححت هذا المسار المدرسة النقدية التي جاءت بعد مدرسة «ولهاوزن»، فبإثباتهم أن الأمور المتعلقة بالزمان الأخير كانت موجودة في إسرائيل، قبل زمن الأنبياء العظام، يكونوا قد غيروا فكرتهم عن المفاهيم الدينية القديمة، التي اعتادوا أن يجعلوا منها خلفية لحركة النبوة، كما أن الإحساس بالعنصر فوق الطبيعي، الذي أصبحوا يدركونه ويعترفون به، قد باعد ما بين النبوات الإسرائيلية، وبين دائرة السحر والعرافة عند الوثنيين، فقد احتج الأنبياء جميعهم ضد السحر والعرافة. إن المعجزة النبوية تأتي عن طريق الصلاة، وتعتمد على قوة يهوه الفعالة حسب إرادته (1ملوك 13: 5؛ 17: 20؛ 18: 36؛ 2ملوك 4: 33؛ 20: 11)، فلا أثر إطلاقًا لإلزام الله بعمل شيء، ولن يحدث ذلك أبدًا.

الفصل السادس

مشتملات الإعلان النبوي

نقتصر في هذا الفصل على الأنبياء الكبار في القرن الثامن، فأولئك قد ظهروا في الساعة الفاصلة في تاريخ الفداء في العهد القديم، ودراسة كتاباتهم بالغة الأهمية، ونتوقع الكثير من تعاليمهم في الحقبة التي أتت بعد ذلك.

أما الموضوع فينقسم إلى الفصول الآتية:

1- طبيعة يهوه وصفاته.

2- الرابطة بين يهوه وإسرائيل.

3- فسخ الرابطة– خطية إسرائيل.

4- الدينونة، العودة أو رد السبي: النبوات المتعلقة بالزمان الأخير (الإسخاتولوجية).

أولًا: طبيعة يهوه وصفاته:

لعله من الأمور البديهية، أن نقول إن مركز دائرة النبوات هو الله، وهذا معناه أن النبوات كانت دينية، لأنه بدون ذلك، لا يمكن أن توجد ديانة تستحق أن يطلق عليها هذا الاسم. أما الأنبياء، فإنهم بشعور غريزي كانوا يحسون بأنه لا حاجة بهم أبدًا لتأكيد ذلك، أو التعبير عنه. لكن إذ تبلغ الذروة وتصبح حبًّا جارفًا ليهوه، عندئذ تلبس تاجها وتكشف عن طبيعتها وتعبر عن ذاتها، لأن أجمل ما في الديانة ليس ما هو غريزي، ولا ما يخطر على الفكر بلا تروي، بل ما هو جلي للبصيرة وواضح كنور أبلج.

هذه هي إجابة السؤال: لماذا يصبح الاختبار الديني، الذي لا يدعمه الفكر ولا العقيدة، شيئًا قليل القيمة، قد يصل إلى نقطة الضياع، حينما تجابهه رياح الشكوك، حول مدى جدارته بأن يطلق عليه اسم ديانة. هذا لا يعني أنه لا يوجد شيء من الديانة في أعماق الوعي، أو ينتمي إلى دائرتي الإرادة والشعور، لكنها تستطيع أن تثبت وجودها في تساميها إلى نور النهار ودائرة الثناء، لأنه لا طريقة أخرى بها تصل إلى حيث يعترف بمجد الله، تبلغ حركة الديانة ذروتها. إن الله ليس ذلك المحسن الذي يرغب في أن يعمل الخير في الخفاء، دون أن يدري به أحد. إن مسرته هي في أن يرى نفسه وكمالاته، منعكسة في مشاعر عبيده ولا تهاون في هذا.

البديل الوحيد لذلك هو أن يحدد الإنسان مسرته في أن يرى شخصه ومميزاته، موضع التقدير والإعجاب عند الله، ومن يختار هذا البديل الثاني لا يمكنه أن يفهم الأنبياء.

والنبي الذي أدرك هذه الحقيقة بوضوح وعبر عنها هو إشعياء، فإذا قارنا مشاعره في هذا الصدد، بمشاعر هوشع، نجد أن الأخير يركز على من هو يهوه من نحو إسرائيل، وما يعمله لأجلهم، أما الأول فيركز على من هو إسرائيل بالنسبة ليهوه (إشعياء 5؛ هوشع 13: 8)، وبينما يرى إرميا في

رؤاه الأولى أشياء، إذا بإشعياء يرى الرب نفسه في الهيكل. يرى الرب في هيكله، أي في الموضع الذي يخضع فيه كل شيء لله، والذي فيه يضع الله خاتمه على كل شيء. موضع العبادة... ويتمشى مع هذا كون إشعياء هو النبي الذي يعبِّر عن الديانة في أسمى صورها، فمشاعره الدينية تتأثر بقوة بالرسالة التي يقدمها للآخرين. كما أن هذا التفاعل الديني عند إشعياء، له ذلك الطابع الأساسي الذي يتميز بثلاثة عناصر: أولها: نظرة حية لجلال يهوه وسموه، والثاني يرتبط بالأول، وهو إيقان عميق بالبَوْن الشاسع بين جلال يهوه، وبين ضآلة المخلوق، وخطيته، والثالث هو الخضوع الكامل لخدمة مجد الله؛ ففي إشعياء نرى أسمى مفاهيم الديانة في دائرة الأنبياء...

التوحيد (monotheism):

إذ نأتي الآن إلى قمة التعاليم النبوية عن طبيعة الله وصفاته، فإننا نستهل بحثنا بمبدأ التوحيد. وكما أشرنا في البداية، هناك اتفاق بيننا وبين المدرسة النقدية، في أنها لا تسلم فقط بأن الأنبياء كانوا موحدين، بل تعتبرهم مكتشفي هذه العقيدة الأساسية وروادها الأوائل. أما المعارضة، فتأتي من جانب الجناح اليساري من هذه المدرسة، الذي يحاول أن يثبت أن التوحيد الصريح هو نتاج عهد السبي، أو عهد ما بعد السبي. ونستطيع أن نجادل هؤلاء، فيما إذا كانت عقيدة التوحيد كانت شيئًا وليدًا في المهد، أم كان عقيدة راسخة مؤكدة منذ عصر عاموس وما بعده، لذلك فمن الأهمية بمكان، أن نذكر الحقائق التي نادى بها الأنبياء الأولون...

وإننا لنجد لديهم أقوالًا صريحة، نرى فيها على الأقل، إنكارهم لآلهة الأمم، مع كثرة هذه الآلهة الكاذبة. فعاموس يتحدث عن آلهة البطل التي سار وراءها شعب إسرائيل بأنها «أكاذيبهم» (عاموس 2: 4؛ مع إشعياء 1: 29، 30). أما إشعياء فله تعبيره الساخر عن الأصنام فهو يلقبها «إيليليم» (مصغر إيل وهي المترجمة أوثانًا)، ولو أنها ليست من نفس أصل كلمة «إيل».. ولكنه بهذا التصغير يجعل من آلهة الأمم «أقزامًا» أو آلهة باطلة لا تصلح لشيء: فما قيمتها بالقياس إلى مفهوم الألوهية الكامل؟ (2: 8، 18، 20؛ 10: 10؛ 19: 1، 3؛ 31: 7). أما هوشع الذي يأتي تاريخيًا ما بين عاموس وإشعياء، فإننا لا نجد في كتاباته شيئًا بمثل هذا الوضوح، سوى إشارته إلى الصور والتماثيل؛ ففي الأصحاح الأول من نبواته (عدد 10) نجده يتحدث عن يهوه «كالإله الحي»، الذي يمكن أن يفسر على أنه مقابلة بالأصنام «البُكم»...

والتوحيد واضح في الأسلوب الذي عبر به الأنبياء قديمًا عن آرائهم في التماثيل وعبادة التماثيل، فالتماثيل هي من صنع يد الإنسان، وعبادتها لا تستحق إلا السخرية والازدراء، وأشد هجوم عليها، نجده في هوشع كما في إشعياء (هوشع 1: 10؛ 4: 12؛ 14: 3؛ إشعياء 2: 18؛ 17: 7، 8؛ 31: 7). قد يعترض بعضهم بأن مثل هذه السخرية توجه إلى التماثيل التي لا تمثل آلهة، وقد يعترض بعضهم أيضًا بأن نفس الهجوم يوجه ضد تماثيل يهوه نفسه. أما بالنسبة للطعن الأول، فإننا نقول إن هذه التفرقة بين الإله وبين تمثاله، هي فكرة مستحدثة تمامًا، فالعقلية الوثنية كان لها مفهومها الأكثر واقعية بالنسبة للتماثيل، فكانت تعتبر أكثر من مجرد رمز لآلهتها. وبطريقة ما لا ندركها نحن تمامًا، حسب عقيدتهم، كانوا يرون الإله والتمثال وحدة لا تنفصم، وعن طريق التمثال كانوا يظنون أنهم يستطيعون السيطرة على الإله. على هذا، نستطيع أن ندرك أن السخرية التي تنطوي عليها كلمات هوشع وإشعياء وبعض المزامير، كانت في محلها. أما إذا فصلنا بين التمثال وما يمثله، فلا يكون لهذه السخرية مكان، ولكن سخرية الأنبياء بالتماثيل، كان هو المقصود بها الآلهة الوثنية، فإذا كان من العار

أن يُصنع الإله من مادة ما، فذلك لأن هذا الإله يصبح مقيدًا بالمادة، يتوقف وجوده على وجودها. أما الجمع بين الإله والتمثال على أساس الرمزية، فلا مسوغ له.

ونستطيع الآن أن نشير إلى ما قيل في هذا الصدد في الوصية الثانية من الوصايا العشر، فبالنسبة للعقلية الوثنية، كان حلول الإله سحريًّا في التمثال أمرًا مسلمًا به، فلا عجب أن يتعرض للسخرية ذلك الإله الذي يسمح بأن يصنعه البشر، وأن يحبس هذه الصورة وأن تتداوله أيدي الناس. هذه السخرية تنصب على كون العقلية الوثنية تجعل من الصنم إلهًا، في عقيدة المتعبدين له. لكن في عصور لاحقة، اتخذ الهجوم شكلًا جديدًا، فاللغة التي استخدمت، تعطي الانطباع بأن هذه التماثيل لا شيء فيها سوى المادة الجامدة، ومن هنا جاءت السخرية قاسية وحاسمة، تمحق كل شيء. ثاني المطاعن هو قولهم إن الأنبياء في سخريتهم من التماثيل، قد وجهوا الطعن إلى وجود يهوه نفسه، ذلك لأن ما يقولونه، موجه أساسًا إلى عبادة تماثيل يهوه نفسه. لكن لا دليل على ما يزعمون، فالأنبياء وجهوا نقدهم بالفعل إلى «يهوه»، لكنه «يهوه» الزائف الذي صوروه في التماثيل التي أقاموها في دان وفي بيت إيل، على غرار آلهة الأمم وآلهة الكنعانيين؛ لذلك فإن هوشع يضع تماثيل يهوه في دان وبيت إيل، على نفس المستوى مع الآلهة الأممية، ملقبًا إياها «بالبعل».

هناك عدد من التصريحات في كتابات الأنبياء الأولين، وفي أجزاء أخرى من العهد القديم، فيها يتحدثون عن آلهة أخرى، وينسبون إليها تصرفات وحركات كأنما لها وجود. من الممكن أن نفسر هذا على أنه يرجع إلى اعتقادهم بوجود كائنات شيطانية، ومن الممكن أيضًا أن نفسره على أنه نوع من التشخيص المجازي، وليس من السهل علينا دائمًا أن نعرف أي التفسيرين أصح، إلا متى هدتنا القرينة (انظر إش 19: 1؛ 46: 1؛ ميخا 7: 18).

وفي مزمور (96: 4)، نقرأ: «لأن الرب عظيم، وحميد جدًّا، مهوب على كل الآلهة» ولكننا سرعان ما نجد العدد الذي يليه يقول: «كل آلهة الشعوب أصنام (أي لا شيء) أما يهوه فقد صنع السموات». وفي العدد السابع نجد دعوة للشعوب جميعًا لتقدم المجد والقوة للرب... (قارن أيضًا ما جاء في مزمور 135: 5، 6، 15).

أما القوة غير المحدودة التي تنسب ليهوه في كل مكان ومجال، فإنها تؤكد لنا توحيد الأنبياء. قد يقول قائل إن هذه التأكيدات لا تغطي تمامًا كل ما نفهمه من كلمة «الكون»، في اتساعه الشاسع كما أصبح معلومًا لنا بعد هذا التاريخ الطويل، لكنه اعتراض غير صائب، فالسؤال الوحيد هو عما إذا كانت أية قوة منافسة قد نسبت إلى أي إله آخر أو أي كائن إلهي في أية دائرة من دوائر الوجود الواقعي، لكننا لا نجد أثرًا لذلك...

لو كانت النظرية النقدية، التي تنادي بارتقاء التوحيد تدريجيًا إلى أسمى مفاهيمه في عهد الأنبياء صحيحة، فإننا ينبغي أن نتوقع أن الاعتقاد بالتوحيد، لا بد من ظهوره في الكُتاب الأولين، في صورة أقل تطورًا، ولا بد من ظهوره في الكُتاب المتأخرين، بصورة أكثر تطورًا. على هذا الأساس ينبغي أن نتوقع، أن يكون هوشع وعاموس أقل توحيدًا في كتاباتهم من إشعياء وميخا، أو لربما كان ينبغي أن نتوقع تقدمًا في التوحيد فيما بين القرنين الثامن والسابع، في كتابات إرميا أكثر، مما في كتابات إشعياء، لكن لا وجود مثل هذا الاتجاه. أضف إلى ذلك، أن توحيد الأنبياء لا يقترن في كتاباتهم بطبيعة يهوه الأخلاقية الفريدة. إن النظرية الحديثة تنادي بأن تأكيد الجانب الأخلاقي، على حساب

طبيعة يهوه الرحيمة، قد تولدت عنه عقيدة التوحيد، لكن ما ورد في ميخا (7: 18)، ينقض هذه النظرية من أساسها...

طبيعة يهوه وصفاته:

بعد موضوع التوحيد، فإن ما يجذب انتباهنا في تعاليم الأنبياء، هو طبيعة وصفات يهوه. يهوه «روح»، ولكن مفهوم الروح لدى العبرانيين يختلف عن مفهومه عندنا؛ فهو لا يعبر عن عدم المادية فحسب، بل عن طاقة الحياة في الله، وما يقابله هو «الجسد»، الذي يعني القصور الذاتي المتأصل في المخلوق بمعزل عن الله (إشعياء 31: 3) «فالجسد» لم يكن يرتبط بالخطية مثلما هو في مفهوم العهد الجديد.

وبين الصفات البارزة لله، أنه لا توجد هناك محاولة للترتيب، ففي إشعياء (57: 15) نرى وجهين يكشف بهما الله عن ذاته أمام الإنسان: الوجه المتسامي، الذي فيه نرى الله رفيعًا يسكن في الأعالي، والوجه المتواضع الذي فيه يتنازل الله ويتضع، ليسكن مع المنسحق والمتواضع من عبيده. هذا يقرِّبنا بصورة عامة، إلى إدراك الفارق بين صفات الله الفائقة المعرفة، وصفاته التي نستطيع إدراكها.

أما بالنسبة للصفات السامية فهناك: كلي القدرة وكلي الوجود والسرمدي وكلي المعرفة وكلي القداسة. وسوف نتناولها بالتحليل الواحدة بعد الأخرى...

القدرة الكلية Omnipotence:

يؤكد عاموس على قدرة الله غير المحدودة، بهدف أخلاقي لتضخيم الرعب من أهوال الدينونة القادمة. والعهد القديم ليس به كلمة لمفهوم القدرة الكلية، لكن عاموس، في صورة وصفية تصويرية، ينجح في التعبير عما تنطوي عليه هذه القدرة من قوة؛ فيهوه هو مشَكِّل الجبال، وهو خالق الرياح، وهو صانع الثريَّا والجبَّار.. وهو الذي يدعو مياه البحر ويصبها على وجه الأرض. أما التغير من الليل إلى النهار ومن النهار إلى الليل، فهو طوع أمره، وكما يسيطر الفاتح المنتصر على الأرض باحتلال مرتفعاتها، هكذا هو الذي يتمشى على مرتفعات الأرض. إنه يرسل النار والمجاعة والوبأ وكل الضربات والشرور، لكي تكون وسيلة لتنفيذ قضائه (عاموس2: 5؛ 3: 6؛ 4: 6، 9، 10، 13؛ 5: 8؛ 7: 4).

وهناك أقوال أخرى نلتقي بها في إشعياء في نفس المجال، حيث نرى النبي يؤكد على الأخص فجائية وسرعة تأثير مقدرة الله الكلية؛ فالله يعمل بكلمة، وهذا معناه أنه يعمل بطريقة فوق طبيعية. إنه بالنسبة للمخلوق كالفخاري بالنسبة للطين – تشبيه عظيم يعبر عن مقدرة الله، كما يعبر عن جلاله، وفي المستقبل سوف يغير وجه الأرض كلها جاعلًا من لبنان بستانًا ومن البستان وعرًا (إشعياء 2: 19، 21؛ 9: 8؛ 17: 13؛ 29: 5، 17)، وفي الجزء الثاني من النبوة نلتقي بأبلغ التعبيرات وأقواها (قارن ما ورد في نبوات ميخا 1: 2 – 4).

«يهوه رب الجنود»:

لقب آخر من ألقاب يهوه يرتبط بصفة المقدرة الكلية هو اسم «رب الجنود». هذا اللقب يظهر في أسفار الكتاب في أكثر من صورة، في بعضها في صورة كاملة، وفي أخرى في صورة مختصرة،

ولسنا ندري إن كان الاسم الكامل قصد به الإسهاب، أو إن كان الاسم المختصر قصد به الإيجاز. أما أطول صيغة للقب فهي «السيد الرب إله الجنود». هذا اللقب الطويل نلتقي به في عاموس (3: 13) فقط، لكن الصيغة الأكثر ورودًا، هي «يهوه صباؤوت» أي «رب الجنود» وهذا الاسم لا يوجد إلا في كتابات الأنبياء، فلا نجده في أسفار موسى الخمسة ولا في سفري يشوع والقضاة. نلتقي بهذا اللقب لأول مرة في أسفار صموئيل والملوك، ثم في ثمانية من المزامير، والأنبياء الأولين الأربعة، وبعد ذلك في بقية الأنبياء، ما عدا يوئيل وعوبديا ويونان وحزقيال. أخيرًا نجد اللقب في ثلاث مواضع من أخبار الأيام. يبدو أن «يهوه صباؤوت» صيغة مختصرة للقب، وهناك اختصار آخر، فيه ورد لقب «صباؤوت» فقط، لكنه لا يستخدم لهذا الغرض في العهد القديم. والترجمة السبعينية قد نقلت اللقب في كثير من المواضع بصيغته العبرية «صباؤوت»، ومنها انتقل إلى العهد الجديد (رومية 9: 29؛ يعقوب 5: 4)، أما السبعينية فقد ترجمتها إلى «رب القوات» أو «الرب السيد المطلق».

أما الكلمة «تصابهاه» فلها أربعة معان، يمكن على أساسها تفسير الاسم، هذه المعاني فهي جيش من الجند المقاتلين، أو جماعة من الأرواح فوق دائرة البشر، أو مجموعة من الكواكب، أو مجموع المخلوقات بكاملها.. ويعتقد «ولهاوزن» أن المعنى الأخير هو المقصود بما ورد في تكوين (2: 1)، حيث يتحدث الكاتب عن «السموات والأرض، وكل جندها»، والضمير المتصل «ها» في كلمة جندها، في صيغة الجمع مما قد يجمع بين السموات والأرض، لكن الأرجح أن الضمير يعود على السموات وحدها، ومع ذلك فإن ولهاوزن على حق في قوله بأن اللقب في عاموس له مرمى كوني شامل، ولو أن لهذا سببًا آخر كما سنرى فيما بعد، وقد وجد البعض موضعين آخرين يرد فيهما هذا المعنى الكوني الشامل (مزمور 103: 20 – 22؛ مزمور 148: 1 – 4). في هذين الموضعين، نجد تمييزًا واضحًا بين أعمال الرب في السماء وعلى الأرض وجنوده، مما يدل على أن «الجنود» ينتمون إلى الخلائق العاقلة أي عبيد الله السمائيين.

مع تفسيره هذا التفسير، دافع ولهاوزن أيضًا عن فكرة الاسم من صياغة عاموس، لكن هذا غير محتمل إذ توجد في عاموس صيغ أخرى، كما أن عاموس لا يحاول إطلاقًا أن يفسره، وهذان الأمران يثبتان أن الاسم كان شائع الاستعمال قبل عصره، بل في واقع الأمر، يرد الاسم في كتابات أقدم من زمن عاموس حسب رأي ولهاوزن – ولكي يثبت ولهاوزن رأيه، اضطر إلى اعتبار أن هذه العبارات قد أضيفت إلى الكتابات الأصلية أو صورت فيها، لكن لا ضرورة لكل ذلك لغويًّا.

أما التفسير الذي يرى في «الجنود»، مجموعة الأجرام السماوية، فله أيضًا ما يسنده؛ فكلمة جند السماء ترد أكثر من مرة، حيث يتحدث الكتاب عن عبادة الكواكب (تثنية 4: 19؛ 17: 3؛ إرميا 8: 2؛ 19: 13؛ صفنيا 1: 5).

في الديانات الوثنية يبنى هذا على الاعتقاد بأن الكواكب كائنات حية أو تقترن بصورة ما، بالأرواح فوق البشرية، وقد قيل أيضًا أن هذه العبارة «جند السماء»، كانت تطلق في الأصل على الملائكة، وعليه فهي ترجع إلى وقت كان هناك شبيه لهذا الاعتقاد الوثني، يسود بين أسلاف العبرانيين. أما استخدامها بالارتباط مع الله، فيتضمن نوعًا من الاحتجاج ضد هذه الصورة من عبادة الأوثان، لأنه يدل على أن يهوه وحده هو رب الخلائق، والسامي الرفيع على كل المخلوقات. وكان هناك اعتقاد، يرتبط أحيانًا بالاعتقاد السابق، أن ملائكة الكواكب قد أقامهم الله على الأمم الوثنية ليحكموهم بإذن الله، ويبدو أن هذا الاعتقاد وجد بين اليهود بل واستمر بينهم لعصور متأخرة، وهناك بعض الشواهد في

سفر التثنية حيث نجد إشارات لمثل هذه العقيدة ففي تثنية (29: 26) نقرأ «وذهبوا وعبدوا آلهة أخرى وسجدوا لها، آلهة لم يعرفوها ولا قُسمت لهم، أي لم يقسمها الله لهم»، وفي (32: 8) نجد السبعينية تختلف عن العبرية، فتترجمها «حين قسم العلي للأمم، حين فرق بني آدم، نصب تخومًا لشعوب بحسب عدد ملائكة الله»، بينما القراءة العبرية «حسب عدد بني إسرائيل»، لكن هذا الخلاف في القراءة بين الأصل وبين الترجمة اليونانية يشير إلى أن مترجمي السبعينية كانوا تحت تأثير هذه الفكرة الخاصة، فغيَّروا النص بناء على ذلك.

هناك اعتراضات عديدة على الفكرة بأن الإسرائيليين القدامى قد فهموا الاسم على هذا النحو؛ ففي الأنبياء الأقدمين لا ترد الكلمة في قرائن تذكر فيها النجوم، وعاموس (5: 8) حين يتحدث عن الثريا والجبار، لا يذكر «جند السماء» (قارن ما ورد في إشعياء 40: 26). أما النجوم فإنها تدعى «جند السماء» بصيغة المفرد، ولا تدعى على الإطلاق «جند الرب».

ويمكن أن يقال الكثير، تأييدًا للرأي الذي يحظى بكثير من القبول في العصر الحاضر، بأن «الجند» هي جيش إسرائيل الذي يقوده يهوه، أما الانتشار الذي يحظى به هذا الرأي فيرجع إلى تأييد فكر النقاد بأن يهوه في الأصل، إله حرب وقتال، ومع ذلك، فهذا لن يمنعنا من قبول هذا الرأي. صحيح أن هناك شيئًا من هذا المفهوم عن الله في كتابات الأنبياء، وإشعياء يلذ له أن يستعرض ملامح يهوه العسكرية، لكن هذا لا ينبغي أن يعني على الإطلاق أن يهوه كان إله حرب بصورة مطلقة – هناك من يستندون على أساس أن الكلمة في ارتباطها بالنجوم، ترد في صيغة المفرد «جند السماء»، بينما في ارتباطها بيهوه ترد في صيغة الجمع «رب الجنود» ومن يكون «الجنود» إلا جيوش إسرائيل؟ (خروج 7: 4؛ 12: 41؛ مزمور 44: 9؛ 60: 10؛ 108: 11).

قد يقلل من قيمة هذا الرأي أمران: الأول إنه في النصوص الواردة في الخروج، ليس المقصود على الإطلاق جند إسرائيل، بل أن جميع أفراد الشعب يقال عنهم «أجناد الرب»، فاستخدام كلمة «أجناد»، لا يقصد بها تجمعات عسكرية، لكنها تشير إلى العدد العظيم للشعب. أما في الفقرات الواردة في المزامير، فإن الجند لا تلقب جند الرب، بل «جنودنا». لكن بالمقابلة مع ذلك نجد أنه حيثما يذكر اسم «رب الجنود» للإشارة إلى جيوش إسرائيل، تستخدم كلمة أخرى هي «صفوف» (1صموئيل 4: 16، 17).

ومما يسند المفهوم العسكري، أنه في مواضع عديدة يرتبط اسم «رب الجنود» بالتابوت، الذي كان رمز النصرة في الحرب (1صموئيل 1: 3، 11؛ 4: 4؛ ٢صموئيل 6: 2) أما الشاهدان الأولان، فلا يتحدثان عن التابوت بصورة خاصة، بل عن خيمة الاجتماع، حيث لا نجد ذكرًا للتابوت، ذلك لأنه لا وجود لأي لمسة حربية في قصة حنه، أما الشاهدان الأخيران (١صموئيل 4: 4؛ ٢ صموئيل 6: 2)، حيث تبدو الظروف شبه عسكرية، فيبدو من غير المحتمل أن يذكر اسم «رب الجنود» كأمر استلزمه وجود التابوت، لكن في العبارات التي أعقبت ذلك، نجد أن التابوت يذكر كثيرًا، ومع ذلك لا يذكر هذا الاسم بالارتباط به. لا بد أن هناك سببًا آخر لذكر الاسم في الشاهدين المذكورين، وليس من العسير علينا اكتشاف هذا السبب: لأنه في هذين الشاهدين، يذكر الكاروبان المظللان، وهذا يدخل بنا في تفسير جديد سنعرض له.

حجة أخرى لها وزنها تستند على ما ورد في 1صموئيل 17: 45، مزمور 24: 10. أما الشاهد الأول – فيقول فيه داود لجليات «أنت تأتي إليَّ بسيف وبرمح وبترس، وأنا آتي إليك باسم رب الجنود،

إله صفوف إسرائيل الذين عيرتهم»، ولقب «إله صفوف إسرائيل» هنا، واضح أنه تفسير لعبارة «رب الجنود»، أما ما ورد في سفر المزامير، فهو ليس بهذه الدرجة من الوضوح، «فرب الجنود» في عدد 10، لا تبدو بالضرورة مرادفة «للرب الجبار في القتال» في عدد (٨)؛ ذلك لأن رب الجنود أكثر شمولًا، وأعمق معنى، فإذا افترضنا أنه بالنسبة لداود قد ارتبط بالاسم المفهوم العسكري، فإننا ينبغي أن نعتبر أنه من المحتمل أن يكون هذا هو التفسير الأقدم للاسم، وقد حل محله – بمرور الزمن – تفسير آخر أكثر ملاءمة، للدلالة على جوهر صفات يهوه.. ولا يلزم بالضرورة – أن يكون الدافع لذلك التغيير، هو المفهوم الأرحب للإعلان في زمن الأنبياء، إذ أن هناك اعتبارًا آخر، ينبغي أن نضعه في حسابنا: فلعل الأنبياء قد شعروا أن الزمن قد تغير، ففي الوقت الذي كانت فيه الديانة في عهد داود، تتجه إلى كسر نير الأعداء بالقوة، فإنه، في عهد الأنبياء حيث أصبح الاعتماد الكلي على الجيوش وعلى القوة العسكرية، كان غرض الله هو تحطيم هذا الإطار الفكري غير الثيوقراطي، والعقلية المتحررة من الروح الدينية، فيجب ألا يكون الاعتماد على المعونة البشرية، ولكن على يهوه وقوته المعجزية. هكذا أصبح لقب «جند» ذا مغزى. إنهم الآن منفذو تدخل الله – فوق الطبيعي لنصرة شعبه. هذا يبدو متمشيًا مع إدانة الأحلاف السياسية، الأمر الذي كان عنصرًا دائمًا في الكرازة النبوية في ذلك العصر.

وإذ نصل إلى هذا الحد فيما يتعلق بالأنبياء، علينا أن نرجع إلى الفكر القديم، الذي يفسر «الجند» بمعنى الملائكة، ويبدو أنه أفضل الآراء لتفسير كافة الحقائق في هذه الحالة. فلقد رأينا أن ورود هذا اللقب في (1صموئيل 4: 4؛ ٢صموئيل 6: 2)، يرجع إلى ذكر الكاروبيم، وهناك عدد من الشواهد الأخرى التي ينطبق عليها نفس الشيء. هنا نرى يهوه موضوع تعبد السرافيم، حيث يلقبه إشعياء «برب الجنود»، وفي صلاة حزقيا (إشعياء 37: 16) نجده يصف «يهوه» بأنه «رب الجنود... الجالس فوق الكروبيم». أما الموضع الوحيد، الذي يرد فيه اللقب في هوشع، فإنه يقترن بذكر ملاك الرب (12: 4، 5). وفي مزمور (89) فإن اللقب يرد مرة واحدة في (عدد ٨) حيث ترد الإشارة إلى الملائكة في الأعداد السابقة.

علاوة على ما سلف، فإن هذا التفسير يفسر الصور المتعددة المرتبطة بهذا اللقب، فالنغمة شبه العسكرية ترجع إلى حقيقة أن الله إله الملائكة، هو الملك الجبار المتسلط على الجند السماوي، الذي يستطيع أن يقهر أعداءه. حينما تخيب كل الموارد الأرضية، فهو يستطيع أن يأمر جنده السماوي بالمحاربة عن أورشليم (إشعياء31: 4).. إن «رب الجنود» هو لقبه الملكي، فهو الملك على الطبيعة، وهو الملك على التاريخ أيضًا (مزمور 103: 19 – 22؛ إشعياء 6: 5؛ 24: 23؛ إرميا 46: 18؛ 48: 15؛ 51: 57)، وعظمة الملك في الشرق تقاس بفخامة حاشيته.

صلة يهوه بالزمان والمكان:

بعد أن رأينا رب الجنود في قدرته الكلية، نأتي إلى صلته بالزمان والمكان. أما بالنسبة لوجوده في المكان فتوجد صورتان: فهو يحل في صهيون مزمجرًا (عاموس 1: 2) حيث عرشه الملكي (إشعياء 2: 3؛ 8: 12). أما هوشع فيلقب كنعان بأرض الرب (9: 3). هذه الشواهد لا تتضمن تحديد وجود الله في مكان معين من الأرض، إنها ليست بقايا ثيولوجية رخيصة أو فكر فج، فأولئك الكُتاب أنفسهم، في أماكن أخرى، يصورون الله ساكنًا في السماء (هوشع 5: 15؛ إشعياء 18: 4؛ 33: 5؛ ميخا 1: 2، 3). وفي «صهيون» تعني، أنه هناك يعلن مراحمه، وطبيعي أن ينطبق هذا على السماء، ذلك لأن السماء

كأي مكان على الأرض، لا يمكن أن تحد الله أو تقيده؛ فالسماء كرسيه والأرض موطئ قدميه. وحسب ما ورد في عاموس (9: 2)، فإن مدى سلطان القدير لا تحده الأبعاد. صحيح أنه عبَّر عن ذلك في لغة تصويرية مألوفة. لا تتضمن الإشارة إلى الفكرة بأن الله يحل عن المكانية، وأنه منزه عن هذا في حياته الباطنة. إنه بطبيعة الحال – يعرف أن المكان حقيقة واقعية في حياة مخلوقاته، لكن وجوده الإلهي لا يتأثر بالمكان.

توجد نفس الصلة بين يهوه والزمن. وفي اللغة التصويرية المألوفة التي يستخدمها الأنبياء، يمكن أن يعبر عن الأبدية بعبارات زمنية، ولو أنها في الحقيقة لا يحيط بها الزمن. البعض وجد في إشعياء (57: 15) المفهوم اللاهوتي للأبدية، كدائرة تحيط بالله بنفس الطريقة التي نعبر بها عن الزمن – كالدائرة التي فيها لا بد للإنسان أن يحيا بسبب تركيب وعيه، ولكن الكلمات التي ترجمت بالقول «ساكن الأبد» يمكن أن تترجم «الذي يجلس متوَّجًا إلى الأبد» التي تحمل الفكرة العادية عن الدوام بلا بداية ولا نهاية. وبين الأنبياء الأولين لا يوجد سوى إشعياء الذي يتحدث عن هذه الصفة الإلهية العجيبة المهيبة في (9: 6) نجد في وصف المسيا أنه «أبياد» التي تترجم عادة: «أبًا أبديًّا» ولكنها قد تعني «أبا الأبدية»، وهذا يسمو بالمعنى أكثر من فكرة أن الله يسكن الأبدية.

والأبدية بصورة غير مباشرة يعبر عنها بطرق متعددة، فحيث أن يهوه هو خالق كل الأشياء، فلا بد أنه كان قبل كل المخلوقات، وسابق لكل تطور في التاريخ؛ فهو الأول وهو الآخر، لأنه قد وضع أساس الأرض ونشر السموات (إشعياء 44: 6؛ 48: 12، 13)، وهو الذي يدعو أجيال البشر من البدء (إشعياء 41: 4). هذه الأقوال كثيرًا ما تقترن بالاسم الإلهي «أنا هو»، الذي معناه «أنا هو هو الذي لا يتغير بمرور الزمن»، مما يشير بوجه خاص، إلى أمانة يهوه التي لا تتغير، وهذا هو نفس الفكر الذي نجده معبرًا عنه في خروج (3: 14) في الاسم «أهيه الذي أهيه» ومنه جاء اسم «يهوه».

العلم المطلق Omniscience:

إن حقيقة أن يهوه «كلي العلم» ترتبط بكونه «كلي الوجود» وقادر على كشف كل الأشياء، لأنه موجود في كل مكان، فهو يعرف كل ما يجري. إنه يعلن للإنسان ما في أعماق فكر الإنسان (عاموس 4: 13) ويقول هوشع: «إثم أفرايم مصرور، خطيته مكنوزة» وكل خطية يرتكبها الشعب هي أمام الله، إنها لا يمكن أن تضيع، مثلما لا يمكن أن تضيع نقود قد حفظت في صرة.. هوشع (13: 12)، وهنا تظهر سرمدية الله، فلأنه كائن قبل كل ما يجري، فإن له المقدرة أن يخبر بالآتيات. هكذا يتحدى آلهة الأمم إن كانوا يستطيعون أن يتنبأوا بالمستقبل نظيره (إشعياء 41: 22 – 24؛ 43: 9 – 13؛ 44: 6 – 8)، وهذا يتضمن أن علمه المسبق يرتبط ارتباطًا كاملًا بقصده. إن علمه المسبق ليس عرافة ولا إرهاصات سحرية غير يقينية، ولكنه المرافق الطبيعي لمخططه؛ فالرب «لا يصنع أمرًا إلا وهو يعلن سرَّه لعبيده الأنبياء» (عاموس 3: 7) ومن العبث أن يسعى الإنسان، ليخبئ مشورته عن الرب كما يفعل بعض الناس الذين يعملون «في الظلمة ويقولون من يبصرنا ومن يعرفنا» هذا باطل لأن يهوه بالنسبة للإنسان ولكل مكائده، هو كالفخاري بالنسبة للطين: إنه مشكل الإنسان، وهو خالق العقل نفسه الذي يفكر في الاختباء من الله، بل إن محاولة الإنسان الاختباء من الرب، هي حلقة في سلسلة مقاصد يهوه الأزلية (إشعياء 29: 15، 16).

القداسة الكلية:

صفة أخرى من صفات الله الفائقة السمو هي قداسته، أما النعت في العبرية فهو «قدوس» qadosh، والاسم «قدس»..

ويظن بعض العلماء أن الأصل الذي اشتقت منه هاتين الكلمتين هو كلمة «قاداش»، ومعناه «يشع»، الذي تدل الصفة المشتقة منه على «الجديد»، فالشيء الجديد هو الذي يشع أو يلمع. هذا قد يتفق مع الجانب الإيجابي لفكر الكتاب عن القداسة أو النقاء والطهارة، والتي يمكن أن ترتبط بها الفكرة الأخلاقية. هناك علماء آخرون يرون أن الكلمة مشتقة من مقطعين، المقطع الأول منهما هو الفعل: «قَدَّ»، الذي يتضمن فكرة «القطع» أو «الفصل». على هذا الأساس فإن المفهوم الجزئي الذي يشير إلى التعالي والسمو والجلال، هو الأقرب إلى معني هذا الأصل للكلمة، ونظن أن هذا هو أفضل الاشتقاقات..

أما تفضيلنا له فيرجع: أولًا إلى إنه من السهل علينا أن نضع أو نجمع كل ما يختص بفكرة القداسة تحت مفهوم الانفصال، فهذا أفضل من أن نتجه إلى الترتيب العكسي، فنبدأ بمفهوم النقاوة والطهارة. فالانتقال من الجلال إلى النقاوة، أسهل من الانتقال من النقاوة إلى الجلال. والأمر الثاني هو أن نقيض كلمة «قدوس» هو «خُولْ» (chol) ومعناه «منحل» «مفتوح» «سهل الوصول إليه»، على ذلك فمن الطبيعي أن نفترض بأن «القدوس» هو أصلًا «المنعزل» و «المنفصل» و «المنيع» الذي ليس من السهل الوصول إليه.. (1صموئيل 21: 5؛ حزقيال 42: 20؛ عاموس 2: 7). والأمر الثالث أنه يمكن ملاحظة ترادفًا في المعنى بين فكرة القداسة، وبين ما يرتبط بالكلمة «شيريم» (cherem)، الذي يتضمن معنى «يخصص» أو «يكرس» وذلك يحمل معنى الانفصال (قارن كلمة «حريم» «وحرمون»).

وإذ نبدأ من مفهوم «القطع أو الفصل»، ينبغي أن نحاول تتبع تطور الكلمة، وكيف وصلت إلى أن تستخدم في وصف الله. المفهوم الأصلي للكلمة سلبي؛ وهو مفهوم عملي، يصف قانونًا للسلوك للسير بموجبه في صلتنا بالله وما يحيط به. إن البدء في الحديث عن «صفة» من صفات الله، كثيرا يقودنا إلى الخلط في المعنى المقصود، فالقداسة ليست في مفهومها الأساسي، ما هو الله، بل إنها تعلمنا ما لا ينبغي أن نعمله في صلتنا به، أي ألا نقترب منه إلا في حدود. ويمكن أن يكون أفضل تعبير عن «عدم إمكانية الاقتراب» إلى الله، مما يؤدي إلى أن قانون العزلة ليس شيئًا اختياريًا، بل يرجع إلى هذه الحقيقة: إن ما هو إلهي هو إلهي، وإن ما هو إلهي يستلزم التفرقة بينه وبين المخلوق. هنا يدخل عنصر إيجابي من جانب الله يشير إلى تميزه، وإلى عزمه على الاحتفاظ بهذا التميز، وإعطائه صورة ظاهرة، وهكذا نجد أن «المحراب» shrine لا يُستباح الدخول إليه، فما يحيط بالله وبالمحراب يمثل حاجز يمنع الاقتراب من الله، وإذا تعدى إنسان على هذا الحاجز، فإنه يثير الغضب الإلهي.

من هنا نرى أن هذا المفهوم ليس وقفًا على الإعلان الخاص: إنه ليس وقفًا على إسرائيل أو العهد القديم، فالفينيقيون يتحدثون عن «الآلهة القدوسين»، لكن تحت تأثير الإعلان الخاص، ازدادت الفكرة تأصلًا وتعمقًا، حتى أننا نستطيع أن نقول: إنه لم يوجد واحد من الساميين الوثنيين، نظر إلى إلهه بنفس النظرة التي رأى بها إشعياء الرب، في رؤياه في الهيكل، وحيث أن الشعور بقداسة الله هو أساس الإقرار بالألوهية، فينبغي أن يتبع ذلك أن الشعور الباطني الأكمل، لا يمكن الوصول إليه إلا في محضر الله، حيث يمتلئ الإنسان بالإحساس بتفرد الله، فيدرك أنه ليس مجرد إله كباقي الآلهة، ولكنه

الرب الإله الحقيقي وحده. وكما تأخذ الألوهية معنى جديدًا، حينما ننتقل من الوثنية إلى إسرائيل، هكذا القداسة أيضًا. لاحظ أن فكرة جلال وسمو الله عن المخلوق، لا تزال موجودة، لكنها تنقت وازدادت تعقمًا، وستظل حاجزًا ضد كل ألفة مبتذلة مع الله، تهبط بمستوى الديانة وتحط من شأنها...

وإذ نفهم القداسة الإلهية على هذا الوضع، نرى أنها ليست في حقيقتها صفة يمكن أن نضعها ضمن الصفات المميزة للطبيعة الإلهية. إنها شيء واسع يتمشى بل وينطبق على أية صفة أو شيء يمكن أن ننسبه إلى الله، فهو القدوس في كل شيء يميزه ويعلنه قدوس في صلاحه، وقدو س في نعمته بل قدوس في عدله وغضبه، والقداسة على هذا النحو، تأتي في المقدمة في ارتباطها بالدائرة الأخلاقية...

هناك بعض الفقرات في العهد القديم، تصور بوضوح هذا المفهوم الشامل لجلال قداسة الرب، ففي نشيد حَنة (1صموئيل 2: 2) نجدها تخاطب الله بالكلمات: «ليس قدوس مثل الرب، لأنه ليس غيرك. وليس صخرة مثل إلهنا». أيضًا في هوشع (9:11) «لأني الله لا إنسان، القدوس في وسطك» ونستطيع أن ندرك، في نطاق هذا المعني الشامل، الارتباط بين القداسة وبين سكنى الله في الأعالي (إشعياء 57: 15)، فالسموات هي أعلى وأسمى محراب يسكن فيه الله وحده، ومن هنا يبدو البون الشاسع بين هذا السمُوِّ وبين تنازل الله للمتضعين. نفس الارتباط يوجد مع سرمدية الرب، فهي أيضًا على نفس القياس، صفة إلهية فريدة، حتى إن يهوه يسمو على كل ما هو مخلوق يحيا في نطاق الزمن، وفي الفقرة التي اقتبسناها، نجد ملك الله السرمدي وقداسته جنبًا إلى جنب، ويهتف حبقوق «ألست أنت منذ الأزل، يا رب إلهي، قدوسي؟ لا نموت» (1: 12)، وهو ما ينطبق على القدرة الإلهية الكلية، فهي تختص بالرب وحده، ففي التسبحة الواردة في خروج 15: 11، «من مثلك بين الآلهة يا رب؟ من مثلك معتزًّا في القداسة؟ مخوفًا بالتسابيح؟ صانعًا عجائب؟»، وفي سفر العدد (20: 12)، يوبخ الله موسى وهارون لأنهما لم يقدسا الرب في أعين الشعب (أي لم يعترفا به، معلنين قداسته)، ذلك بعدم اعترافهما بقدرته المطلقة التي تستطيع أن تجعل المياه تتفجر من الصخرة بكلمة. أما في حزقيال، فإن الجمع بين قوة الله وقداسته يتكرر كثيرًا، حتى أن الباحث يكاد يرى أن القداسة هنا، معادلة للقدرة المطلقة وإننا لنجد الله يقول: إن اسمه القدوس قد تدنس بين الأمم بسبب سبي إسرائيل، لأنه قد جعل الأمم يشكون في مقدرته على حماية شعبه وإنقاذهم، لذلك فلكي يقدس اسمه مرة ثانية (أي ليظهر قدرته المطلقة)، فإنه سوف يجمعهم ويعيدهم إلى أرضهم، لذلك نجد: «اسمي العظيم» يَرِدُ بالتبادل مع «اسمي القدوس» في كتابات ذلك النبي. أما التجاوب الشخصي من جانب الإنسان مع القداسة الإلهية المطلقة، فيظهر في الرهبة والاحترام (1صموئيل 6: 20؛ إشعياء 6: 2، 3)، فنرى السرافيم أنفسهم، مع أنهم بلا خطية، يسبحون بقداسة الله في خوف ورهبة (إشعياء 8: 13).

أما الجانب الذي اعتدنا رؤيته في «القداسة» فهو الجانب الأخلاقي، والسبب في هذا هو بروز هذا المعنى في العهد الجديد، ومع ذلك فلم يُستأصل تمامًا مفهوم القداسة الإلهية المطلقة، كما نرى ذلك في الطلبة الثانية في الصلاة الربانية «ليتقدس اسمك. ليأت ملكوتك». لكن الأمر الأكثر أهمية، أن المعنى الأخلاقي في العهد القديم، لم يكن مجرد مرافق لمفهوم القداسة الإلهية المطلقة، كأنما هما منفصلان، بل على النقيض من ذلك، كان المعنى الأخلاقي يحمل طابع تطوره من فكرة القداسة الإلهية المطلقة بكل وضوح. أما التطور، فيبدأ باختبار أن المخلوق الخاطي، هو أدق إحساسًا بجلال الله ممن هو بلا خطية، فالسرافيم في إشعياء 6 يشعرون بجلال الله، فتملأهم الرهبة. أما إشعياء فيشعر بنفس الشيء ولكنه يشعر به كخاطئ فإذا به يصرخ: «ويل لي إني هلكت، لأني إنسان نجس الشفتين، وأنا

ساكن بين شعب نجس الشفتين». هنا نرى شعور النبي، ليس شعورًا عامًا بالخوف، بل شعورًا بالانحلال الخلقي. إن رد فعله تجاه رؤيا قداسة الله من الناحية الأخلاقية، هو تعمق إحساسه بالخطية. لكن هذا الشعور بالخطية، يحمل في كيانه أيضًا، إدراكًا أعمق بجلال الله.. فهو يرى في القداسة، ليس النقاوة فحسب – ومن الأفضل أن نعبر عنها «بالنقاوة الإلهية المطلقة» أو «السمو الخلقي» – بل أنها ترتبط أيضًا برفعة الله. هذا التزاوج بين الجلال المطلق والنقاوة، نجده بأكثر وضوح في كتابات إشعياء إذ نرى النبي يتحدث عنها في أبعادها أكثر مما في كثافتها: «ويتعالى رب الجنود بالعدل ويتقدس الإله القدوس بالبر» (5: 16). (قارن أيضًا ما جاء في مزمور 15: 1؛ 24: 3).

من شدة ترابط فكرة الجلال والعظمة بالقداسة، نستطيع أن نرى كيف أن القداسة قد أصبحت المبدأ لعقاب الخطية، وهو ما لا يتأتى إذا كان الأمر يعتمد على النقاوة فحسب، وهي مفهوم سلبي، فإن النقاوة (أو الطهارة) تستطيع أن تشبع ذاتها في النفور من الخطية أو الانفصال عنها، ولكن حالما يدخل عنصر الجلال المطلق، ممتزجًا مع النقاوة، فإن الأخير يصبح مبدأ فعالًا، لا بد وأن يثبت وجوده، ولا بد وأن تعظم كرامته. بناءً على ذلك، فالقداسة إذ تعمل بهذه الصورة، نستطيع أن نشبهها بنور المجد الإلهي متحولًا إلى نار تلتهم الخاطئ (إشعياء 5: 24؛ 10: 17؛ 33: 14، 15). إن ما نراه من جلال الله، نستطيع أن نراه أيضًا في الصفات الأخلاقية الكريمة الأخرى. وبحسب ما ورد في مزمور (103: 1)، فإن «اسمه القدوس» يتضمن كل الإحسانات، التي يعددها المرنم في الأعداد (2 – 5).

وإلى جانب القداسة في الله ذاته، فإن القداسة تظهر أيضًا في كل ما يرتبط به، فالهيكل مقدس، والسماء مقدسة والسبت مقدس، وجبل الرب مقدس، ولقد رأينا كيف أن هذه نتيجة طبيعية للمفهوم الأساسي للكلمة. فإن كان يهوه لا يمكن الاقتراب إليه في جلاله، فيصبح أمرًا بالغ الأهمية أن تحيط به هالة من القداسة، تبعد عنه كل ما هو «دنس». بالنسبة لنا، فالقداسة التي تنسب إلى الله هي المفهوم الأصلي الأساسي، أما قداسة الأشياء الأخرى، فهي مشتقة منه، فالقداسة الإلهية تشع في كل اتجاه، فتخلق نورًا لا يُدنى منه.

هناك بعض الكُتاب قد عكسوا ترتيب هاتين الفكرتين، فهم يفترضون أن بعض الأشياء التي دخلت في نطاق عقيدة الألوهية، كانت تعتبر مقدسة، ومن ثم انتقلت القداسة من الأشياء إلى الإله الذي عبدوه، بل زعموا أن ذلك الانتقال، قد جاء نتيجة لإدخال التماثيل التي كانت شيئًا مقدسًا مخصصًا لعبادة الآلهة، بل هي والآلهة شيء واحد، لكن هذا يعتبر منطقًا مقلوبًا؛ فما معنى أن يقال عن شيء بأنه مقدس، قبل أن تنسب القداسة للآلهة؟ أما أن يقال بأنها كانت «مكرسة»، فهذا لا يحل المشكلة؛ لأنه يفترض وجود القداسة في الآلهة أولًا. الجواب الوحيد الذي يمكن أن يُقدم هو أن تلك الأشياء قد أُفرزت باعتبار أنها مِلك للآلهة، أو بمعنى آخر: أن القداسة حينما تنسب لشيء ما، فمعنى ذلك أنها «ملك للإله». وعلى أساس هذه النظرية يصبح من العسير علينا أن ندرك كيف تحولت هذه الصفة من الشيء إلى الإله، فإن كان الشيء مقدسًا، لأنه مِلك مُطْلق، فما معنى أن يكون يهوه ملكًا مطلقًا؟ فالجواب – على أساس هذا المفهوم، هو أنه ملك لشعب مقدس هو إسرائيل، وهذا يقلب الأمر رأسًا على عقب، إذ لا يكون للإله أية أفضلية على الإنسان.

لكن ليس هذا هو الانطباع الذي نخرج به من دراستنا للعهد القديم، والذي يشدد على قداسة الله بصورة جامعة مانعة. علاوة على ذلك تبرز أمامنا صعوبة أخرى: إنه على أساس هذه الفكرة، فإن وجود الملكية الخاصة، لا بد وأنه قد سبق ظهور فكرة القداسة زمنيًا. لقد حاول «دستل» الذي يفترض

أسبقية قداسة الأشياء على قداسة الإله، أو على الأقل ظهورهما معًا، حاول أن يثبت رأيه بطريقين.. يستند أولهما على لقب «قدوس إسرائيل»، ويتكرر وروده في كتابات إشعياء كما في إرميا والمزامير، وهو يفسره على أنه يعني «الذي يكرس ذاته لإسرائيل»، وهذا ممكن لغويًا، لأنه على نفس الأساس، يلقب السبت «باليوم المقدس للرب» أي المكرس والمخصص له، وهكذا أيضًا هارون رئيس الكهنة. لكن يُعترض على نظرية دستل، أن إشعياء لا يستخدم هذا الاسم بالإشارة إلى إسرائيل استحسانًا لهم دائمًا، بل كثيرًا ما كان العكس هو الصحيح (5: 19 – 24).

بناءً على هذه كلها، فالأفضل لنا أن نفسر الاسم على أنه يربط فكرين في فكر واحد: أن الرب هو القدوس وأن الرب هو إله إسرائيل. أن صلته بإسرائيل مؤكدة، ولكنها تظهر بكل جلاء ويقين في كونه «قدوس إسرائيل» وصفًا لطبيعته.

أما الحجة الأخرى التي يستند إليها دستل، فقد أشرنا إليها فيما سبق، فهو يقول: حيث أن القداسة ترتبط بالمقاصد الإلهية في الإحسان لإسرائيل، فذلك يرجع إلى أن الاسم هو اسم لتكريس الرب نفسه لإسرائيل.

ولقد رأينا أن الهدف من الجمع بين الفكرتين، هو أن يزيد هذه الصفات التي عرضنا لها، ثراء وعمقًا فريديْن.

أما القداسة المكتسبة للأشياء وللأشخاص الذين في خدمة الآلهة، أو الذين يتصل وجودهم بمسكن الآلهة، فقد رأينا أن هذا المفهوم ينطبق على الديانات الوثنية، كما على الديانة الصحيحة، لكن هناك الفارق في المبدأ، فيما يختص بالطريقة التي بها خرجت الفكرة إلى حيز الوجود، فخلفية ذلك المفهوم في الوثنية، له صبغته الطبيعية، فقد فهموا القداسة المكتسبة على أنها تأثير غامض، ينتقل إلى الأشياء والأشخاص، لكننا لا نستطيع أن نشبهه بتيار كهربي، يشحن كل الأشياء الكائنة في المحراب، ويجعلها خطرًا على كل من يلمسها. أما بالنسبة لإسرائيل، فالأمر مختلف، فمع أن هناك الخطر الكامن في بعض الأشياء (مثل تابوت العهد)، إلا أن هذا يرجع فقط إلى عمل تقديسي حر من جانب الله، وهكذا «قدَّس» الله السبت، ليس لأن في السبت صفة خاصة كامنة يمكن أن ترتبط بها قوة السحر والخرافات، لكن لأن إرادة الله شاءت أن يكون هناك يوم، يحمل دلالة خاصة لخدمة الله، وتذكيرًا خاصًّا للشعب لخدمة إلهه.

مفهوم أن القداسة منسوبة للإنسان، سواء في العهد القديم أو في العهد الجديد، ينبغي أن نتفهمه بكثير من الحرص، فحينما يقال إن إنسانًا ما هو مقدس أخلاقيًّا، حتى لو حملنا ذلك على المفهوم الروحي تمامًا، فإن المعنى ليس الصلاح الأخلاقي في حد ذاته، ولكن الصلاح الخلقي في العلاقة بالله، وهنا تبرز فكرة تكريس الأخلاقيات للديانة.

البر (Righteousness):

في منتصف الطريق بين صفات يهوه الفائقة السمو، وبين صفاته في اتصاله بالبشر، يوجد بر الرب. والكلمة العبرية هي «تصديق» (tsedek) أما الصفة فهي «تصادق» (tsaddig). قبل كل شيء علينا أن نلاحظ أنه متى كان البر منسوبًا إلى الرب، فليس المقصود هو التعامل بالعدل بين إنسان وإنسان، ولكن التصرف على أساس العدالة الصارمة، من جانب القاضي. هناك بعض الاستثناءات في

الظاهر فقط، حينما يبدو الله بصورة استعارية، كمن يظهر في ساحة القضاء، طالبًا إصدار حكم على أفعاله (مزمور 51: 4).

بصفة عامة نقول: إن الله البار، هو القاضي البار، أما من يقوم بمهمة القضاء بين البشر، فهو لا يدعى بارًّا أو عادلًا، لأنه يقف موقفًا فطريًّا محايدًا غير متحيز تجاه الخصميْن، لكن لأنه ينفذ القانون الذي له السيادة بكل دقة، وكيف نطبق هذا على الله الذي لا يوجد ناموس أعلى منه؟ مع ذلك فالأنبياء، والعهد القديم بصورة عامة، يتمسكون بهذه الصورة، وهي عندهم ليست مجرد تصوير بشري، إذ وراءها توجد الفكرة، أنه وراء قرارات الرب هناك طبيعته؛ فالناموس ليس أعلى منه، بل في داخله. نفس الافتراض ينطبق ليس على تطبيق الناموس فحسب، بل أن الله بار وعادل في وضع الناموس، فالناموس عادل، لأنه في توافق مع الطبيعة الإلهية، ولا يمكن أن يوجد ما هو أسمى منه (تثنية 4: 8) أما بر يهوه الشرعي أو القضائي، فيتفرع إلى فروع عديدة نستطيع أن نميز فيها:

1- بر المعرفة (Cognizance)

2- بر الجزاء (Retribution)

3- بر التبرئة (Vindication)

4- بر الخلاص.. الذي يتطور إلى...

5- بر الإحسان (Benevolence)

أولًا: بر المعرفة:

بهذا نعني أن يهوه يعرف ويحاسب، على كل سلوك أدبي، وهذا ينطبق على الأفراد، كما ينطبق على الأمم؛ فكل سلوك يقع تحت طائلة القضاء الإلهي. هنا ينبغي أن نذكر أن الله – في الوقت الذي يقوم فيه بدور القاضي هو هو الله، كما أن كونه الله، لا ينفصل عن عمله كقاضٍ أو ديان. في الحياة العامة، نرى أن وظيفة القاضي لا تستلزم منه مراقبة سلوك الناس الخاضعين لقضائه، لكن لا شيء يختفي عن نظر الله، كما أنه ليس مجرد متفرج لا يعنيه شيء: فالمعرفة هنا هدفها التصرف، وترتبط به كل الارتباط.

وقد أكد النبي عاموس هذا المفهوم، فعنده أن المعرفة الإلهية المطلقة (Omniscience)، قد أصبحت عمليًّا هي محك التقييم والحكم من جانب الله، فالبر والله يترادفان متطابقان، وطلب الواحد هو طلب الثاني (عاموس 5: 4، 6، 14). بل أن النبي يشعر إلى هذا الحد، بأن البر هو المبدأ المسيطر على الوجود. أما الانحراف عنه، فهو رهيب وفظيع (عاموس 5: 7؛ 6: 12) أما الله فإنه يقف وراء كل حائط ليرقب كل سلوك، وبيده خيط القياس (7: 8)، وفي هذه الصورة، يبدو أن جانب المعرفة على وشك التحول إلى الجزاء أو القصاص، ذلك لأن خيط القياس، لم يكن للقياس فحسب بل أيضًا للهدم (إشعياء 28: 17).

ثانيًا: بر الجزاء:

على هذا النحو، فإن يهوه بار في عقابه للخطية.

أما إعجاب العصريين بالأنبياء من الناحية الأخلاقية، فإنه كثيرًا ما يُغفل هذا الجانب من أقوالهم وإننا لنجد "رتشل" قد وصل إلى حد إنكار وجود العقاب، كنتيجة للبر الإلهي في العهد القديم، فيما عدا بعض ما ورد في الكتابات الأخيرة، وهو يفسر هذه الصفة على أنها إحسان، إذ يرجع إلى أصل الكلمة، الذي يشير إلى «الاستقامة»، فيعرِّفها بأنها: «النظام» أو "النهج"، الذي يعمل فيه الله، ليضمن للبار وللتقي الوصول إلى الخلاص عن طريق حفظه من الأشرار، ولأنه لا يمكن بلوغ هذا الهدف الصالح بوسيلة أخرى، فلا بد من هلاك الشرير، فالأشرار يقفون في طريق مقاصد الله، ولا بد من إزاحتهم من الطريق..

أما نقدنا لهذا التفسير، فهو أنه ليس خاطئًا في جملته وتفصيله، ففي كلمة «البر» يوجد معنى الإحسان، لذلك فقد تتغاضى عن العقاب الذي يوقع على الشرير. وسوف نرى بعض الشواهد، التي تشير إلى ذلك في الأنبياء، كما أن "رتشل" لم يخطئ في قوله، إن الكتابات المتأخرة في العهد القديم تحمل إحساسًا أعمق بهذا الجانب الرهيب، في معاملة الله الخطية. فالأجيال التي عاصرت تلك العهود، عرفت عن طريق الاختبار المرير، مدى صدق وحتمية تنفيذ قضاء الله. إن ورود الكلمة المتكرر، وعلى الأخص في صلوات التوبة والاعتراف، لهو الدليل على ذلك (2أخبار 12: 6؛ عزرا 9: 15؛ نحميا 9: 33؛ مراثي 1: 8؛ دانيآل 9: 14). أما خطأ "رتشل"، فيكمن في كونه قد عمم الجزء على الكل.

مع ذلك فإننا نصر على أن هناك عقابًا للخطية في العهد القديم في الأنبياء، وأن هذا العقاب يرتبط في كتاباتهم بكلمة «البر». بل إن كتابات عاموس وإشعياء، كلها تؤكد ذلك. ومع أن الكلمة لا تتردد كثيرًا في سائر الأسفار إلا أننا ينبغي أن نؤكد أن هناك ما هو معروف بالبديهة، فلا نحتاج إلى تعبيرات بارزة للدلالة عليه، فنقرأ في عاموس (5: 24): «وليجر الحق (العدالة) كالمياه، والبر كنهر دائم». ولا ينبغي أن نفسر هذا على أنه نداء لإسرائيل للاستقامة، فحالة إسرائيل كانت في ذلك الحين، من الانحطاط والفساد كما يصورها النبي، حتى أنه من المستغرب أن يطلب أن يفيض البر والحق منهم على هذا النحو الدافق، بل الأرجح أن الفكرة تعني أنه بعد انتهاء الفرصة للاحتجاج والتحذير، لم يبق إلا أن تجري عدالة الله، وتكتسح الخطاة، لذلك غلبت فكرة الضرورة المطلقة على مشاعر عاموس، حتى أنه غابت عنه رؤية أي شيء آخر. إن عاموس هو كارز العدالة والقصاص، من منطلق عظمة الرب، ففكره يمتلئ بصورة لا مثيل لها عن بغض الله للخطية، فيهوه بالنسبة له، يحكم ويدين بالبر، ليس بأي دافع صغير، مثل المحافظة على بناء المجتمع، بل بدافع سام رهيب، هو الاقتصاص لكرامته المهانة.. إننا نلتقي في إشعياء بنفس المفهوم، وإن كان ليس بهذه القوة في التعبير كما في عاموس، ففي موضعين من إشعياء، نجد أن البر الإلهي هو سبب الدينونة على الخطية (إشعياء 5: 16؛ 10: 22).

ثالثًا: بر التبرئة:

والوجه الثالث لهذا البر، كما نلمسه في الأنبياء، هو بر التبرئة. إن يهوه يحكم بين أمرين، فيضع الواحد في صف الصواب والثاني في جانب الخطأ، وهو يفعل هذا كجزء من سلطانه الشامل على كل العالم، فكل شيء يخضع له، ولأن هذا يتضمن إتمام مقاصده على وجه الخصوص. والفكرة

تنطبق على الأفراد كما تنطبق على الجماعات، فكُتَّاب المزامير أحيانًا يتحدثون عن كمالهم، متجهين إلى الرب ليُظهر برَّهم ويتعامل معهم على هذا الأساس، وقد سبب هذا شيئًا من الصعوبة بالنسبة للمفسرين، الذين رأوا أنه يتعارض مع مبدأ عدم استحقاق الإنسان في تعامل الله معه، وأن الكل بالنعمة، لكن الصعوبة تختفي حينما نضع هذه الأقوال في إطارها الصحيح، فأولئك لا يتحدثون عن برِّهم بالنسبة لله، لكنهم يتحدثون عن برهم بالنسبة لأعدائهم، الذين يضطهدونهم، لا لأسباب خاصة بل لتمسكهم بالديانة الحقيقية..

ينطبق هذا أيضًا متى كان رافع الطلبة ليس فردًا بذاته، بل نيابة عن كل إسرائيل – غير أنه في المزامير لا نستطيع في كل حالة أن نعرف إن كان المصلِّي فردًا أو جماعة الرب، لكن المبدأ كما أسلفنا لا يتغير، فمهما كانت إسرائيل خاطئة بالنسبة ليهوه، فهي بالنسبة للأمم، تمثل الديانة الحقيقية ومقاصد الله مرتبطة بها وبمصيرها. إنها في جانب الصواب حينما تطلب من يهوه أن ينصرها على ظالميها ومضطهديها، مع أن هؤلاء أنفسهم هم الآلات التي يستخدمها الله لتنفيذ أحكامه على إسرائيل، لكنهم في غرورهم يندفعون في طريقهم إلى مدى بعيد، غير مدركين أنهم آلات في يد الله.

إنه لجزء من البر الإلهي أن يعلن ذلك، حتى تتضح قضية الله ضد شعبه. لكن كثيرًا أيضًا ما حدث أن اتضاع إسرائيل ومذلته وحزنه، حركت أحشاء الله من نحوهم ودفعته لإظهار عمل النعمة من نحو ذلك الشعب. وهناك كلمات مؤثرة تفيض بالمعاني في ميخا (7: 9): "أحتمل غضب الرب، لأني أخطأت إليه، حتى يقيم دعواي ويجرى حقّي، سيخرجني إلى النور. سأنظر بره" (انظر أيضًا ما ورد في إشعياء 41: 10، 11؛ 50: 8؛ 51: 5؛ 54: 1، 14: 17، 59: 16، 17).

رابعًا: بر الخلاص:

من منطلق بر التبرئة، نصل بكل سهولة إلى بر الخلاص، حتى في تبرئة إسرائيل في مواجهة أعدائها، نرى هنا أن القضية شرعية معقولة، ففي الأمثلة التي اقتبسناها الله يعمل بسلطان القاضي، ومع ذلك فهناك حالات يشار فيها إلى البر كمصدر للخلاص، دون أي إشارة إلى تبرئة أخطاء الشعب من جهة أعدائهم. هذا البر المخلِّص، يبدو كقصد ونيَّة في فكر الله (إشعياء 46: 4، 13)، لكنه يمكن أن يكون في صورة موضوعية، يكتسب وجودًا وتحسيمًا خارج الرب، كحصيلة للبر، كما هو فيه، بل الأكثر من هذا يمكن أن يظهر في صيغة الجمع في اللغة العبرية في (إشعياء 45: 24؛ ميخا 6: 5)، وهو في هذا يبدو مرادفًا لهذه التعبيرات: الخلاص، النور، المجد، السلام. (إشعياء 46: 12؛ 51: 5، 6، 8؛ 56: 1؛ 59: 9، 11؛ 61: 3، 10؛ 62: 1، 2). أما الفقرة الواردة في إشعياء (49: 4)، فهي الوحيدة التي تجتمع فيها فكرة الخلاص وفكرة المكافأة القضائية. «لكن حقي (برِّي) عند الرب، وعملي (مكافأتي) عند إلهي».

هذه الفقرات، وكلها في الجزء الأخير من إشعياء، أعطت «رتشل» الذريعة لبناء فكرة البر بحسب مفهومه العام، ولا يمكن أن ننكر أن رأيه هنا صائب، وأنه قد أنار الحقائق بنور جديد، لكن تمسكه بأن أصل الكلمة يعني «الاستقامة» وبنيان تفسيره على ذلك، فلا دليل على صمته، بل هو يعكس رغبته في فصل الفكرة كلها عن إطارها الصحيح، ومع ذلك، فلا يمكن أن نرفض النظرية كلية بسبب هذا، أما التفسير الذي نلتزم به هو أننا نتوقع من القاضي أن يكون مخلصًا للمهان المظلوم، وحينما نغفل أنه يقوم بهذا كقاضٍ، ونركز على جانب نية الإحسان وما يتبعها، فإن القاضي يختفي من المسرح ليبقى المخلص وحده. أما بالنسبة لنا، فإن الجمع بين بر الله كقاضي، من الجانب الواحد، وعملية

الخلاص من الجانب الآخر (مزمور 51: 14)، قد يبدو «شيئًا غريبًا»، مثل الجمع بين القداسة وبين عملية الخلاص – (قارن ما جاء في العهد الجديد، 1يوحنا 1: 9): «إن اعترفنا بخطايانا فهو أمين وعادل حتى يغفر لنا خطايانا».

خامسًا: بر الخلاص الذي يتطور إلى بر الإحسان:

بر الخلاص الذي يتطور إلى بر الإحسان إن كلمة «البر»، في انسلاخها من أصلها الشرعي تتحول إلى مفهوم «الكرم».. وإعطاء الصدقات.. هذا تطور متأخر مثلما جاء في دانيآل (4: 27 في الأرامية) – وأيضًا مزمور (112: 3، 9) وفي سفر الأمثال (10: 2؛ 11: 4)، وهناك أمثلة أخرى في العهد الجديد (متى 6: 1؛ 2كورنثوس 9: 9 في اقتباسهما من المزامير). بلا شك كان يوجد في العطاء – عند اليهود – الإحساس بالبر الذاتي، ومن هنا يأتي نقد المسيح لهذه الروح.

العواطف والمشاعر:

المجموعة الثانية من الصفات، تتضمن ما يمكن أن ندعوه معاملات العطف والمحبة في طبيعة الرب، والكثير من المادة التي نستند عليها في هذا المجال، نجده في هوشع وفي النصف الثاني من إشعياء. أما هوشع، فقد كان عاطفيًّا للغاية، وهكذا يمكن أن يصلح للتعبير عن هذا الجانب من إعلان الله عن ذاته، وإننا لنجد أنفسنا هنا في دائرة زاخرة بالصور الإنسانية، لكن هذا لا يعطينا العذر لإهمال هذا الجانب، فالصورة الإنسانية، لا بد من أنها تضم في داخلها حقًّا هامًّا، قد يلزم ترجمته إلى لغة لاهوتية متى أمكن ذلك، ليثرى معرفتنا بالله.

وإننا لنجد النبي هوشع لا يغفل عن نسبية ومحدودية هذا النوع من الوصف، مثلما نجده في القول: «لا أجري حمو غضبي... لأني الله لا إنسان. القدوس في وسطك» (هوشع 11: 9)، وما يعبر عنه الأنبياء بكلمات الإرادة والقصد، يعبر عنه هوشع في لغة مشبعة بالعواطف. إنه يشير إلى بغض الله للخطية (9: 15)، أما قصد الله في معاقبة إسرائيل فهو رغبة قوية (10: 10)، والغضب هو الدافع للدينونة (11: 9؛ 13: 11)، وأقوى التعبيرات نجدها في (5: 14؛ 13: 7، 8)، ومع ذلك فهذا الاتجاه نلتقي به في بعض الفقرات في إشعياء (42: 13؛ 59: 17؛ 63: 3 – 6).

أما التعبيرات فإنها مقتبسة من العمليات الطبيعية العنيفة، لكن ينبغي ألا ننسى أن اللغة صاغت هذه الكلمات، قبل الأنبياء بزمن طويل، وأن أولئك استخدموها في أقوالهم. بالنسبة للغضب، فإن «كيماه» (chemah) تعني «النار التي تغلي في الداخل»، كذلك «آف» (aph‘) تعني «صوت الأنفاس المتتابعة لإنسان غاضب»، أما «إرخ أبيم» (erekh’appin) فهي تعني «النفس الطويل» أي «طول الأناة». فإذا أتينا للكلمة «زام» (za’m) فهي «النار المضطرمة»، بينما «إبراه» (ebhrah) تعني فيض العاطفة.

لكن ليس الجانب الخطير الغاضب فقط هو الذي يعبر عنه على هذا النحو، بل حتى الجانب الرحيم المحسن في يهوه، يعبر عنه بهذه الصورة.

أما أكثر هذه التعبيرات استخدامًا فهي كلمة (شسد) (Chased) وتعني «مراحم المحبة» أو «رأفة المحبة»، إنها تعني المشاعر الفياضة الزاخرة التي لا بد أن تكون بين اثنين قد ارتبطا برباط

المحبة. إنها تفترض المحبة لكنها تعني أكثر من ذلك. قارن ما جاء في أيوب (39: 14 – 16) حيث يتحدث عن جناح النعامة هل هو مجرد ريش لا «شسد» (رأفة) فيه، ذلك لأنها تترك بيضها في الرمال.

أما «أهبها» (ahabbah) أي المحبة، فهي تتميز عن «شسد» في أنها تعبر عن النبع التلقائي الفائض للعواطف الإلهية، فإذا جئنا إلى كلمة «شن» (chen) وتعني النعمة، نجد عنصرًا جديدًا يدخل، ذلك هو عدم استحقاق من ينال هذه النعمة، ونلتقي أيضًا في هذا المجال بكلمة «رخاميم» (rachamim)، وهي تعني حرفيًّا «الأحشاء»، تعبيرًا عن الرحمة والعطف، أما أهمية التعبير «مراحم المحبة» فهي في كونه يثري ويرهف فهمنا للتعبيرات الأخرى عن العواطف الإلهية (هوشع 2: 19). راجع أفسس (2: 4، 5)...

ثانيًا: الرابطة بين يهوه وإسرائيل:

من كتابات الأنبياء ندرك أن هناك صلة وثيقة، فريدة بين (يهوه) وبين إسرائيل. هذه حقيقة معروفة لا تحتاج إلى شرح أو إثبات، أما وجودها، فيعبر عنه بصورة غير مباشرة بالإشارة إلى أصلها، فلقد اختار الرب إسرائيل، إنهم شعبه. لقد تزوج إسرائيل، وهم كالكرمة التي يغرسها الإنسان لأجل ثمرها، أما التعبير الغني لهذا فهو (بيريت)[1] التي تترجم عادة إلى «عهد»، وإن كان هذا ليس دائمًا مفهوم الكلمة. ونجد صورًا وتعبيرات عن بعض العهود الإنسانية في عاموس وهوشع وإشعياء، ولا وجود للكلمة في ميخا. أما عن العهد ما بين إسرائيل ويهوه، فإننا نعرفه من كتابات هوشع وإشعياء فقط...

أما الأصل اللغوي لكلمة (بيريت) فهي مشتقة من «بارا» بمعنى قطع. أما عن القطع فإننا نجد الإشارة إليه في تكوين (15: 17) وإرميا (34: 18، 19)، والجملة «كرات بيريت» (أي يقطع عهدًا) معناها يقطع قطعًا. ويظن البعض أن هذا أنسب تفسر لغوي لها.

عادةً في مثل هذه الجملة حينما ينقل الاسم والفعل نفس الفكرة، فالمنتظر أن تكون العبارة هي «بارا بيريت» – مع أنهم يرجعونه إلى الفعل يقطع – يعطونه مدلولًا آخر بمعنى «يجزم» أو «يحدد»، ومن هنا يأتي المفهوم المباشر بأنه يعني «ناموس» أو «فريضة». هناك آخرون يرجعون إلى الكلمة الأشورية «بريتو» (beritu) بمعنى يربط، والأصل اللغوي لا يهمنا كثيرًا، فالذي يعنينا في هذا المجال، أن العهد دائمًا يقترن بتأكيد ديني أو توثيق ديني مهيب، وحيث يحدث هذا، فإن وعدًا أو قانونًا أو اتفاقًا، يمكن أن تلقب كلها «بعهد». السؤال الآن هو: كيف نلتقي بهذا العهد في هوشع وإشعياء؟

بالنسبة لإشعياء فالسبب الذي من أجله ذكرت الفكرة، هو التأكيد المطلق للوعد الإلهي؛ فنجد العهد مع نوح والعهد بخلاص إسرائيل القادم، يوضعان جنبًا إلى جنب بهدف المقارنة (إشعياء 54: 9، 10). أما في (إشعياء 55: 3؛ 59: 21؛ 61: 8) فتبرز أمامنا فكرة الناموس والفرائض، وربما تكون هنا أيضًا إشارة إلى العهد مع نوح، على أية حال – من الملاحظ أن التأكيد هو على الالتزام المستمر بالفرائض، فهذا هو موضوع العهد «الأبدي»، أما في إشعياء (56: 4، 6) فيبدو أن العهد يشير إلى الصلة القانونية بين الرب وبين عبيده، لأننا نجد أن حفظ السبت وكافة الفرائض الأخرى، ترتبط بالتمسك بالعهد الإلهي.

[1] انظر الفصل السابع من الجزء الأول من هذا الكتاب.

ويصعب الجزم بتفسير (إشعياء 42: 6؛ 49: 8) حيث يذكر أن «عبد الرب» سيكون «عهدًا للشعوب» (berith'am). التفسيران المقبولان هما: إما أنه في المستقبل سيتحقق «العهد» بصورة كاملة وجديدة بواسطة عبد الرب، أو أن التأكيد هنا هو على كلمة «الشعوب»، أي أنه بواسطة عبد الرب، سيكون «العهد» مرة أخرى في صورة علاقة شاملة، يدخل فيها جميع إسرائيل كأمة، بالمقارنة مع وضعهم الحالي الممزق المشتت. من كلا التفسيرين يتضح أن مدلول العهد هو: «تنظيم إسرائيل الديني».

أما بالنسبة لهوشع، فلدينا القول الواضح في (8: 1) «قد تجاوزوا عهدي وتعدَّوا على شريعتي». هنا العهد يعني التنظيم الناموسي للديانة القديمة في إطارها الشامل. ويتوقف كل شيء آخر – في هوشع – على ما إذا كانت فكرة الزواج يمكن أن تعادل فكرة العهد، أما النبي، فيبني كل شيء في اتحاد الرب بإسرائيل على أساس الزواج بين الاثنين، على أنه لا يمكننا أن نثبت أن كل زواج في أيامه، كان يتضمن نوعًا من العهد، ولكن هذا لا يعني احتمال أن هوشع قد ساوى بينهما.

وفكرة الزواج كتعبير عن ارتباط ديني، قديمة قدم الديانة السامية، لهذا السبب فإن نظرية «ولهاوزن» عن أن هوشع، تحت تأثير اختبار زواجه الحزين، قد وصل بالتأمل في حالته إلى إمكانية استخدام هذه الصورة، في وصف مسار ديانة إسرائيل في الماضي والحاضر والمستقبل، نظرية يصعب الدفاع عنها؛ فالصورة مألوفة من قبل، ومن الوصايا العشر نعرف غيرة الرب[1] كزوج، وهي ليست وقفًا على الديانة الكتابية، فلقد كانت شائعة في الديانات الوثنية، في الشعوب المجاورة لإسرائيل، مثلها مثل الأبوة والملكية، فلقب «بعل» الذي يطلق على إله الكنعانيين، يبنى على هذه العلاقة لأن «بعل» يعني الرب الزوج الذي بارتباطه بالأرض تحدث الخصوبة والزرع والنماء، أو الذي – في صورة أخرى – قد ارتبط بالشعب كزوجة له حتى يصبح كل أفراد الشعب أولادًا له وبنات (عدد 25: 2 – 9؛ إرميا 2: 27؛ ملاخي 2: 11)، وفي إحدى النقوش الفينيقية ترد كلمة «بريزيت بعل» أي «عروس بعل»، لكن هذه صورة فردية، حيث أنه اسم امرأة...

يمكننا أيضًا على سبيل المقارنة، أن نضيف ما ورد في إشعياء (54: 1؛ 6: 5) وكذلك إرميا (31: 32). لكن في كل هذه، لا يوجد الارتباط الواضح بين فكرة العهد وفكرة الزواج، زد على هذا، أن هذين الشاهدين أحدث عهدًا من هوشع، لذلك لا يمكن الاستناد إليهما. في حزقيال (16: 8) نجد أول إشارة إلى أن الدخول مع إسرائيل في عهد يعني الاقتران به، ولقد جمع إرميا أيضًا بين المفهومين، ولو أنه لم يفصح عن ذلك بوضوح، وفي أمثال (2: 17) نجد الزواج يسمى «عهدًا»، وأيضًا في ملاخي (2: 14). وإننا نعرف أن هذه الكتابات، باستثناء الأمثال، كلها جاءت في تاريخ لاحق لهوشع، ولربما اقتبست منه هذا الارتباط بين المفهومين، لكن هذا في حد ذاته، يجعلنا نقر بلا أدنى شك، بأن هوشع كان معروفًا لديهم بأنه استخدم هذا التشبيه منذ أمد بعيد.

أما النقاد فإنهم يتشككون في ذلك، على أساس استبعادهم للآية (8: 1)، فإن كانت هذه الآية صحيحة، ولا مجال للتشكيك في ذلك، فإنه لا مفر من الإقرار بأن النبي قد قرن فكرة العهد بفكرة

[1] انظر الفصل الثامن من الجزء الأول من هذا الكتاب عن الوصية الثانية.

الزواج بين الرب (يهوه) وإسرائيل، وهوشع هو أفضل من يستطيع أن يدرك ذلك، ويعرف أن الزواج وحدة عهد، من خلال اختباره الخاص.

وأيضًا ينبغي أن نقر، بأنه في فترة ما قبل إرميا – إذا تركنا هوشع جانبًا – قلما يشار إلى صورة العهد في الديانة، حتى أن النقاد استندوا على هذا في الاعتقاد بأن نشأة الفكرة ترجع إلى الجزء الأخير من القرن السابع (ق.م)، وقد تناولنا هذه النقطة بالبحث في حديثنا عن قطع العهد في سيناء، فكيف نفسر هذه الظاهرة من ندرة الإشارة إلى العهد؟

لقد رأينا في تلك المناسبة، أنه من الأنبياء اللاحقين، باستثناء إرميا وحزقيال، تختفي فكرة العهد مرة أخرى، وهذا يرينا أن هناك ظروفًا طرأت في مجال التعليم النبوي، دفعت بالأنبياء إلى أن يَدَعوا هذه الفكرة جانبًا إلى حين...

أما سبب ذلك فيختلف من نبي إلى نبي، باختلاف الظروف التي عاصرها، وسوف نرى في السطور التالية، لماذا كانت فكرة العهد الصورة البارزة في تعليم هوشع، وعلى الأخص في صورة عهد الزوجية. أما بالنسبة لإشعياء، فالوضع يختلف؛ ذلك لأن فكره كله يدور حول الله، مؤكدًا أن إسرائيل تحيا لأجل الرب (يهوه)، وربما لم ير في إبراز ذلك الرباط المتبادل، ما يتناسب مع الجانب الذي يريد توليده، من أن الديانة كلها تدور حول «الله».

وفي عاموس وميخا، نجد أن انقطاع الاتحاد بين يهوه وإسرائيل كان واضحًا وحتميًّا، ويلزم تأكيده في أذهان الشعب، حتى أنهما وجدا أن الإشارة المستمرة للعهد– بما يحمله في ثناياه من تأكيد للرابطة التي لا يمكن أن تنفصم– لا تنسجم تمامًا مع الهدف من تعليمها..

لكن بمنأى عن كل هذه الاعتبارات الشخصية، علينا أن نذكر الصفات والخصائص العامة للإعلان النبوي، فالناموس يوصي ويأمر ويحذر، أما النبوة فتفسر وتشرح الأسباب والدوافع، التي عليها تُبنَى الطاعة. إن وراء العهد يكمن شيء أعمق، وأكثر أهمية: طبيعة الرب (يهوه) وإرادته؛ لأن العهد، على أية حال، هو نظام معين يمكن لأسباب كثيرة، أن يوضع جانبًا بعض الوقت، ومثل هذا التصرف لا يبرر وصف الأنبياء بالجهل، أو يُحكم عليهم بتجاهل فكرة العهد أو معارضتها، إنما يظهر أن تعليمهم يتجه في مسارات أكثر عمقًا.

تعليم هوشع عن الرابطة الزوجية:

بما أن هوشع يفترض أن الزواج والعهد مع الرب متطابقان، فهو المصدر الرئيسي لمعلوماتنا عن هذا الاتحاد، ومن كتاباته نتعلم أن:

أولًا: ذلك الاتحاد جاء من جانب الرب (يهوه):

فإسرائيل لم تقدم نفسها للرب، لكن الرب هو الذي قدم نفسه الإسرائيل، وبالتعبير اللاهوتي نستطيع أن نقول إن العهد كان منبعه الاختيار الإلهي، أما الاختيار فيتحدث إشعياء عنه في (14: 1؛ 43: 20؛ 49: 7).

أما بالنسبة لعاموس وهوشع، فهناك تعبير أكثر تحديدًا وأوثق صلة، لينقل لنا قيمة هذه الفكرة وعمقها. هذا التعبير هو «يادا» ومعناه «يعرف»، ليس بالمفهوم العقلي الذي يعني «استقاء الأنبياء»،

ولكن بأعمق أعماق المعنى العاطفي الناضج، الذي يشير إلى معرفة الحب (هوشع 13: 5؛ عاموس 3: 2). وهذا الفعل لا يصوَّر على أنه عمل أزلي من جانب الرب (يهوه)، فمن وجهة النظر النبوية عن التطور التاريخي، يرى الأنبياء أنه شيء يبرز في الزمان.

أما في العهد الجديد فهذه المعرفة، معرفة سابقة، وهذا يعني الرجوع بالعمل إلى الأزل.

إن فصل هذا «العمل» عن ارتباطاته في العهد القديم وصبغه بالعقلانية، تأييد لنظرية بلاجيوس اللاهوتية، وهو اتجاه غير تاريخي على الإطلاق. أما المقطع "Pro" في النص اليوناني، فهو لا يعني إعطاء الله موقعه في الزمن الذي منه يستطيع أن يخترق حجب المستقبل، ويبني قراره على أساس ما سيكونه الإنسان وما سيفعله، في فترة محددة من الزمن، لكنه على النقيض من ذلك، يعني إعطاء الله موقعه الذي لا يحدُّه الزمن في لغة العهد القديم.

ثانيًا: تلك الصلة لها بداية تاريخية محددة:

لم يكن إسرائيل، متحدًا بهذه الصورة على الدوام مع الرب (يهوه)، فمفهوم العهد – كما يفهم هنا – لا يختص بالإعلان العام بل بالإعلان الخاص. لقد دخل إسرائيل في دائرة هذه الصلة الخاصة مع الرب (يهوه) في زمن الخروج (هوشع 13: 4؛ وقارن 11: 1؛ عاموس 2: 10). من الأمور المميزة لوجهة النظر النبوية، أن أساس العهد ومنبعه، لا يكمن في عمل تم إقراره أو التصديق عليه – مع أن هذا يفترض فيه أيضًا – ولكنه يكمن في أحداث الخروج بكل صورها ومتضمناتها، ولم يكن العهد عملًا أعمى، بل يفيض بالذكاء. وفكرة الزواج صيغت بفطنة، لتأكيد الميلاد التاريخي لهذا الارتباط أكثر من الأبوة والبنوة، فالآب والابن لا يمكن أن يوجدا إلا مرتبطين، أما الزوج والزوجة، فهما في انفصال قبل أن يلتقيا، ثم في وقت محدد يتم الارتباط.

ثالثًا: أنه على الرغم من أن الارتباط قد جاء من جانب الرب (يهوه)، إلا أن إسرائيل كان له مطلق الحرية للدخول فيه:

إن عهد الزوجية في عرف هوشع، هو ارتباط روحي، وينبغي أن ندرك تمامًا أن هذه الصورة لم تعط بالضرورة، باعتبار أن الزواج كان له هذه الصبغة، ففي عصر هوشع، لم يكن للزواج الصبغة الروحية، التي اكتسبها على مر الزمن، وعلى الأخص عن طريق التأثير التجديدي للديانة الكتابية فيما بعد ذلك، فلم تكن هناك مثل هذه المساواة بين الجنسيْن، كما لم تكن هناك مثل هذه الحرية للمرأة في الاختيار، ومع ذلك فمن الملاحظ أن هوشع في استخدامه لهذا المفهوم، لم يستخدمه كما كان في إطار استخدامه العادي في أيامه، فإذا تبنينا النظرة الواقعية للأصحاحات (1 – 3) ينبغي أن نفترض أن نعمة عظمى قد أعطت النبي القوة على أن يحيا في مستوى من المحبة تجاه زوجته، أعلى مما كان ممكنًا لأي إسرائيلي في عصره (قارن إرميا 3: 1)، فإذا اخترنا التفسير المجازي، ينبغي أن نقر بأنه في إدراكه ورؤيته لهذه المسألة، قاده الروح القدس ليكون مفهومًا جديدًا للحب الزوجي الإلهي من نحو إسرائيل، يفوق بمراحل ليس حبه فحسب بل كل حب آخر معروف لديه، والجدل بين الرمزيِّين والواقعيِّين، جدل مفيد، ولكنهما يلتقيان في النهاية من وجهة النظر التعليمية...

ونستطيع بصورة عاجلة، أن نخطط الملامح التي فيها تظهر الصفة الروحية لهذه الرابطة... فالرب (يهوه) هو الذي تودد إلى إسرائيل مجتذبًا عواطفها (2: 14)، كأنما يجذبها بحبال البشر (11: 4). هنا تأتي صورة البنوة لتثري هذا الزواج. بعد ذلك نرى (يهوه) يشدد ذراع إسرائيل، ويعلمها

المسير (7: 15)، ومع أنه هو معطي كل البركات الطبيعية مثل القمح والخمر والزيت والفضة والذهب والصوف والكتان، فإنه يتميز عن البعل في أن له ما يعطيه، وهو أفضل وأمجد مما يقدمه البعل لأتباعه أي: الإحسان والمراحم والأمانة (2: 19). بل أنه في واقع الأمر، من خلال هذه البركات، يعطي ذاته بصورة سرية (2: 23). إنه موجود في كافة عطاياه، وفيها يقدم ذاته لشعبه، للتمتع به إلى الأبد. حتى بعد خيانة إسرائيل، يستمر هو في التودد لقلبها، ببراهين محبته، وأن ما ورد في (6: 4)، هو لغة قلب الله، لفشل هذه المحاولات.

مقابل هذا التقرب الإلهي، يأتي الموقف المنتظر من الشعب. إن الحالة الفكرية التي كان ينبغي أن يكون الشعب عليها بسبب اتحادهم بالرب، يصفها عاموس وإشعياء وميخا، من وجهة النظر الأخلاقية، ويصفها هوشع من وجهة النظر العاطفية، وفي الوقت الذي ينادي فيه الأولون: «ليس الذبائح بل البر» ينادي هوشع: «ليس الذبائح بل معرفة الرب». إن كل المطلوب من الشعب يتلخص في هذا الأمر الواحد: أن تكون فيهم معرفة الله. هذه المعرفة ليست معرفة نظرية عن طبيعة الله، بل معرفة عملية اختبارية... معرفة الألفة والمحبة. هذا ما كان يجب على إسرائيل أن تتحلَّى به إزاء معرفة الله، والذي عليه تقوم رابطة الزواج (13: 4، 5). الهدف من هذه المعرفة، هو أن تجعل إسرائيل نظير الرب؛ فهي ذات طبيعة بناءة، خلاقة للشخصية، وهذا ناموس أساسي ينطبق حتى على عبادة الأوثان (9: 10)

رابعًا: مع أن العهد يرجع في منبعه الأسمى إلى طبيعة الرب واختياره، إلا أنه مع ذلك يشكل صلة قانونية محددة:

فالزواج يقوم على أساس شريعة زوجية، وإسرائيل تُتَّهم ليس بفتور في المحبة والعاطفة فحسب، بل بأنها قد نقضت عهودًا معينة، فهي مجرمة شرعًا، وللرب محاكمة «ربه» (ribh) مع إسرائيل (4: 1)، وهذا يفترض وجود قانون على أساسه ترفع الدعوى. في الواقع يتقدم النبي ليعدد النقاط التي فيها أذنب الشعب، كما أن عاموس على نفس النمط يتحدث عن «الناموس» (التوراة) و «الفرائض» (الشقيم) التي رفضها اليهود (2: 4). طبعًا لا يقصد هنا الوصايا النبوية، كما يمكن أن نرى ذلك في إشعياء (5: 24)، ونجد في الجزء الثاني من إشعياء إشارات واضحة إلى الناموس، كالقانون الذي تحيا إسرائيل بموجبه (42: 21، 24؛ 51: 7؛ 56: 2، 4، 6). أما هوشع فإنه يجمع بين الناموس (التوراة) وبين العهد (8: 1)، وحيث أن هذه شريعة زوجية، فلا بد أنها قد وضعت في زمن الخروج. هكذا يشهد هوشع على وجود ناموس عهد قديم بين إسرائيل، وهذا يدحض فكر الناقدين، الذين يزعمون أنه لم يكن يوجد ناموس معترف به في زمن الأنبياء.

لا نستطيع أن نحدد من هذه الفقرة وحدها، مدى ذلك الناموس وطبيعته، ومن (8: 12) نعرف أنه كان شاملاً، وأنه قدم في صورة مكتوبة «أَكتُبُ له كثرة شرائعي، فهي تحسب أجنبية» وفي الترجمة الإنجليزية «ولو كتبت له شرائعي في ربوة من الوصايا، فإنها تحسب أجنبية». إن بعض الوصايا الواردة في التوراة الموسوية، تظهر بوضوح في الأنبياء الأولين (4: 2)، وهوشع يعتبرها كارثة على إسرائيل؛ ففي السبي المتوقع، سوف يمتنع عليهم القيام بطقوس عبادتهم (9: 3 – 5)، كما أن إشعياء يعبر عن تقديره لخدمة الهيكل، وكانت له صلته القوية بأوريا الكاهن (8: 2). أما نبوته عن مصر بأنها ستكون للرب، فإنه يقول: «في ذلك اليوم يكون مذبح للرب في وسط أرض مصر وعمود للرب عند تخمها» (19: 19)؛ «فيُعرف الرب في مصر ويعرف المصريون الرب في ذلك اليوم، ويقدمون ذبيحة

وتقدمة» (عدد ٢١). أما صهيون فهي بالنسبة له مدينة الأعياد المقدسة (33: 20). قارن أيضًا الشواهد: (56: 2، 4، 7؛ 60: 6، 7؛ 63: 18؛ 66: 20 – 24).

خامسًا: أن العهد بالنسبة لهوشع، كما بالنسبة الكتاب العهد الجديد، هو «عهد» قومي:

فلقد قطع ذلك العهد، حينما بدأ أبناء إبراهيم، في تكوين أمة (11: 1). ومع ذلك، فإن هوشع، كان الأداة التي أعطته الاتجاه الفردي، وكان مزاجه العاطفي عاملًا قويًا في هذا المجال. فالديانة، في جانبها العاطفي – أكثر مما في أي جانب آخر – هي فردية شخصية. وحتى، حينما يتحدث هوشع عن الشعب بصورة جماعية، فإن دافعه إلى هذا، من القوة، بحيث يضفي صبغة شخصية وفردية على إسرائيل. والكثير من تلك الفقرات، يمكن للمؤمن، أن يطبقها على نفسه، دون ما تغيير (2: 7، 16، 23؛ 6: 1 – 3؛ 8: 2؛ 14: 2، 4، 8). وأن دهشتنا لتقل، إذا تذكرنا أن وراء إضفاء هذه الصبغة الفردية، هناك اختباره الشخصي الأليم مع زوجته، التي كانت أمامه كمرآة تعكس معاملات الله مع النفس التقية. وكذلك نجد إرميا، الذي يشبه هوشع في مزاجه الشعري العاطفي، قد سار على نفس الخط الفكري، ولكنه يقدم لنا بصورة أوضح، الفكر الذي كان بالنسبة لهوشع أمرًا بديهيًا.

وفكرة الزواج، تتجه نحو الفردية بطريقة أخرى. فإن كان يهوه هو الزوج، وإسرائيل هي الزوجة، فلا بد أن بني إسرائيل هم أبناء الله (2: 1؛ 11: 3، 4)، وأن الكلمات الختامية للسفر لتحمل طابع الفردية بصورة قوية.

وأخيرًا ينبغي ألا ننسى أن التعليم النبوي عن الدينونة القادمة، يحمل في طياته البذرة الخصبة للفردية. ففي الكارثة العتيدة أن تأتي، سيكون الهلاك من نصيب الأغلبية. أما أولئك الذين سوف يرثون الوعد فهم بقية صغيرة والتمييز يقوم على أساس روحي. أما إشعياء، فقد وصل بهذا التعليم عن البقية التي سوف تخلص إلى أعمق جذورها، في الاختيار الإلهي (4: 3). فأولئك الذين سوف ينجون من إسرائيل، هم أولئك الذين كُتِب اسمهم في سفر الحياة.

ثالثًا: قطع الرابطة: خطية إسرائيل:

إن الأنبياء الأولين يتنبأون، في وضوح، بأن رابطة العهد ستتوقف، ولكنها – بكل تأكيد – لن تنقطع انقطاعًا لا علاج له. ولو كانت نظرية النقاد على صواب، بأن كل صلة بين يهوه وإسرائيل كانت مبنية على العدالة الصارمة التي لا مجال للنعمة فيها، فإن فكرة الرجوع، أو رد السبي لا يكون لها قبول عندهم، لأنها تتضمن التنكر لأسمى المبادئ في الطبيعة الإلهية. على هذا الأساس يكون الأنبياء قد ناقضوا أنفسهم، بل يكون يهوه نفسه، مناقضًا لذاته. ولكن الأنبياء يسرون بالإعلان عن فكرة النعمة في يهوه. ومعنى هذا أن نظرية النقاد، على أهون الاحتمالات، تتجه إلى جانب واحد...

والدينونة تأتي على أساس خطية الشعب، وهي تتعلق، كما سنرى، بالأيام الأخيرة. ولكن الخطايا المؤدية لها، ترتبط بالزمن الحاضر. فالأنبياء لا يتعاملون مطلقًا مع الخطية، في صورتها المجردة المطلقة. إن اهتمامهم الأساسي هو خطية إسرائيل ككل، فهي خطية ضد الرب، ولا توجد خطية إلا إذا كانت ضد الرب. والأنبياء يعالجون الجوانب العريضة لبعض خطايا الشعب، وهو تعامل مع الجانب الخارجي، الذي لا يهتم كثيرًا بسيكولوجية الخطية. وفي الحقيقة، فإننا نستطيع أن نجد الشواهد الكثيرة على هذا في سفر مثل المزامير. ومع ذلك، فبالمقارنة مع الناموس، فإننا نجد في الأنبياء تعمقًا أكثر في طبيعة الخطية. فمن مجموعات الخطايا التي يبرزها الأنبياء للتنديد بها، نستطيع أن نعرف شيئًا عن دوافع إدانة هذه الخطايا.

وهذا يفتح المجال، أمام إمكانية الوصول إلى استنتاجات، من جهة مذنوبية الخطايا التي يهاجمونها، ومدى جرمها.

وكما نستطيع أن نميز في الأنبياء أنفسهم وجهة النظر الخاصة بكل واحد منهم، إلى الخطية التي يدينها. ولذلك، فسنتجه إلى دراسة المجموعات الكبرى من الخطايا التي يدينها الأنبياء. ثم بعد ذلك يأتي دور الحديث عن النبيين، اللذين يعلنان في كتاباتهما وجهة نظرهما الخاصة في الحكم على الخطية.

الخطية القومية الشاملة:

إن الخطية التي يدينها الأنبياء، هي في واقع الأمر، خطية قومية شاملة (عاموس 2: 6 – 8؛ 3: 1؛ 7: 15؛ 8: 2). وحيث لا تكون الأمة كلها في موضع الملامة، فإن الهجوم يوجه إلى بعض الطبقات. ومع ذلك، فهذه الخطايا ليست جماعية تمامًا، كما يظن البعض. ذلك لأن التمييز بين طبقة وطبقة، الذي يواكب هذه المعالجة الجماعية، يبرهن لنا على أن الحكم على هذه الخطايا، كيفي، نوعي. والنوعية هنا، تحمل في ذاتها بداية الفردية. فإننا نجد تمييزًا بين المستبيحين، والأغنياء الظالمين، والزناة، ومفسدي العدالة، والسطحيين في عبادة يهوه.

ومن الجانب الآخر نقرأ عن الأبرار، والمحتاجين، والمساكين، والبائسين، (عاموس 2: 6، 7؛ 5: 11، 12؛ 8: 4). وبينما نلتقي هنا بالحكم الجماعي على الخطية، فإنه يقدم في صورة نوعية. أما جماعية العهد القديم، فهي تتأكد في أنه حينما تأتي الكارثة، فالبار يقاسي، شأنه شأن المذنب الأثيم. ولكن هذه المشكلة قد حيرت فيما بعد إرميا، وحزقيال. وكل ما علينا هو أن ندرك أن هناك تضامنًا في العقاب، وأننا، في متابعتنا لمبادئ الإعلان، ينبغي أن نضع خلف تضامن الدينونة، تضامنًا في الجرم والمذنوبية، ولو أننا لا نستطيع أن نضع هذا في صورة تفصيلية. ومن هنا يأتي السؤال عما إذا كانت النواميس الأخلاقية، أم النواميس الطبيعية هي التي لها السلطان الأسمى في حكم الكون.

والمشكلة يمكن أن تذهب إلى المدى الذي يتهاوى فيه الكيان العضوي للمجتمع.. وفي عصر عاموس فلم تكن هذه الصورة قد تبلورت بعد. أما في عصر إرميا وحزقيال فالأمر أصبح مختلفًا. وعندئذ ارتدى النقد ثوب الزعم بأن الأنبياء كانوا يقفون بمفردهم ضد الشعب. ولكن هذا مجرد افتراض. فلقد كان الأنبياء يرون تدرجًا في الحالة الأخلاقية والدينية للشعب. ويؤكد هذا ما نادى به عاموس، من أن غربلة ستحدث بين الشعب. وهو يقول هنا لا للتعزية، بل للتخويف. فهي غربلة قاسية، نظير إنقاذ كراعين، أو قطعة من الأذن، من فم الأسد. (3: 12؛ 9: 9، 10؛ قارن ما جاء في إشعياء 3: 10). وفي ميخا، لا توجد نفس الصورة المميزة الواضحة بين الطبقات. ولكن هذا ليس سببه المغالاة في التعميم، بل لإدراك أنه لم يبق بعد إنسان صالح (7: 2).

أما في هوشع، فإننا نجد بوضوح، بداية التعامل الفردي مع الخطية، مثلما أعطى دفعة قوية أيضًا لتخصيص العهد للأفراد (14: 9).

فساد العبادة الطقسية:

ولقد كان فساد العبادة الطقسية، هو أحد المنابع الكبرى للخطية التي هاجمها الأنبياء. وكما أسلفنا القول تفترض مدرسة ولهاوزن أن الأنبياء قد قاوموا فكرة الذبائح، وكافة الطقوس من أساسها، ووصلوا إلى حد القول بأن الأنبياء لم ينظروا إليها على أن الرب هو الذي فرضها. وهذا معناه أن

الأسفار الخمسة لم تكن موجودة في عصرهم. ومن المسلم به أن هناك بعض الشواهد تتحدث عن نواحي معينة عن العبادة الطقسية ولكن لا يمكن أن يكون ذلك ذريعة لتعميم هذه النظرية.

فقد أدينت التماثيل، وكافة مظاهر الوثنية (ميخا 1: 7، 5: 13، 14). ووجه التوبيخ على فساد الكهنوت (ميخا 3: 11). وإننا لنجد في عاموس (2: 7) إشارة رهيبة إلى نوع من البغاء الديني، من المحتمل أنه كان يمارس في الطقوس المتعلقة بعبادة الرب. وفي العدد الذي يليه (2: 8) يمكن أن نجد وجه مقارنة مع ما ورد في خروج (22: 26، 27).

على أن كل هذا لا ينبغي أن يعطي النقاد الذريعة للحكم على العبادة الطقسية. فهذه التحذيرات، التي تشير إلى أشكال معينة من الانحراف، ينبغي أن نعزلها عن الفقرات التي يستند عليها النقاد في نظريتهم المغلوطة في إدانة الطقوس.

أما تلك الفقرات فهي (عاموس 4: 4؛ 5: 5؛ 8: 14؛ هوشع 6: 6؛ إشعياء 1: 11؛ ميخا 6: 6 – 8). أما في الأنبياء المتأخرين، فالفقرة التي يكثر اقتباس النقاد لها فهي إرميا (7: 21 – 23).

وفي محاولتنا أن نصل إلى مضمون هذه الفقرات، فإنه من الضروري، بادئ ذي بدء، أن نحترس مما يدافع به البعض، من أن إدانة الأنبياء لهذه الطقوس كانت موجهة ضد الأساليب الخاطئة التي كانت تمارس بها، وليس ضد الطقس نفسه. فهذا تفسير غير مقبول لأن الأنبياء لم يكونوا عادة يهتمون بالشكليات أو الصور الخارجية، إنهم يهتمون بالمبادئ التي لها معان روحية. فإذا كان عاموس (4: 4 – 5) يكشف عن تسيب في الطقس بتقديم الخمير، فذلك لأن هذا ضد الناموس (لاويين 2: 11). ولم يكن هذا هو ما يشجبه النبي، ولكنه يستخدمه للسخرية من المغالاة في الطقوس نتيجة عدم الاكتفاء بالمطالب العادية، وبالمثل شجب الإعلان عن الذبائح المقدمة، ليس لأن في الناموس ما ينهي عن ذلك، بل لأنه يقلب المبدأ الذي يراعى في تقديم الذبيحة الحقيقية.

وفي النصف الأخير من العدد (4)، لم يكن جلب العشور كل ثالث يوم بدلًا من السنة الثالثة هو انتقده النبي، فلقد كان تقديم العشور كل ثلاثة أيام مستحيلًا. ولكن الهدف هو السخرية من أولئك الذين يظنون في أنفسهم أنهم أحكم من المكتوب، وأكثر غيرة. وفي هوشع (10: 1) نقرأ عن تكثير المذابح، وهذا يحرمه الناموس. ولكن ما كان في فكر النبي هو الدافع الشرير الذي كان وراء ذلك، حيث أن كثرة المذابح، جزء من العبادة الوثنية، تهدف إلى انقسام القلب وتشتته (قارن عدد (2)).

ولذلك، فحين يتجه المحافظون إلى القول بأن نقد الأنبياء موجه إلى طريقة ممارسة الطقس وليس إلى الطقس ذاته، فإننا نجيب بأن هذا يتنافى مع الحقيقة، كما أسلفنا في السطور السابقة. فما يسخر منه النبي، يكون أحيانًا مطابقًا للناموس، وأحيانًا أخرى غير مطابق له، ولكن هذا لا يبرر ما يذهب إليه النقاد.

فحين نفحص الفقرات التي يستندون إليها، فإننا نجد أن عدم موافقة الأنبياء على هذه الطقوس يستند على اعتبارات ثلاثة:

إما أن الطقس يمارس بصورة مادية، وبروح تجارية بقصد إعطاء أكثر للحصول على عائد أكبر من الله بطريقة سحرية، أو ما يشبه ذلك.

وإما أن الطقس يمارس بصورة لا أخلاقية شنيعة، نظير الأمم، تنأى به عن متطلباته الأخلاقية.

وإما أنه يستخدم لضمان النجاة من الدينونة الآتية. أو تفاديها بالكلية.

فإذا فحصنا الفقرات المذكورة، فإننا سوف نجد واحدة أو أكثر من هذه الأسباب مما يبرر إدانة النبي لها.

1- عاموس (5: 25):

هنا نجد الله يقول: «هل قدمتم إلي ذبائح وتقدمات في البرية أربعين سنة يا بيت إسرائيل».

البعض يفسر هذا على أنه احتجاج من جانب يهوه، بأن رحلة البرية برهان على أن الذبائح لم تكن أساس إحسان الله لهم.

وهذا يعني أن عاموس، كان يعتبر رحلة البرية فترة رضى إلهي، من نحو إسرائيل، وهو ما لا يتفق مع الحقيقة ومع ما ورد في الأسفار الخمسة.

ويعترف النقاد بأن هذه الفكرة موجودة في هوشع وإرميا، وبناء عليه لا بد أنها كانت في فكر عاموس أيضًا، ولكنه استنتاج لا أساس له، ويجب أن تفسر كلمات عاموس كما هي. ومتى فعلنا ذلك، فإنه ينشأ موقف جديد، ويصبح معناها: «هل حاولتم، بعد أن رفضتكم في البرية، إرضائي بالذبائح والتقدمات؟ فإن كنتم لم تكونوا أغبياء وقتئذ حتى تحاولوا ذلك فلماذا لا تحاولوا هذا الآن؟» هذا التفسير يجعل من السؤال مجرد نفي لفعالية الطقس لاكتساب رضى الرب بعد أن أضاعته الخطية. ولكن الناموس نفسه يقف في وجه هذا الافتراض، حينما يعلن أن هناك خطايا لا تكفر الذبائح عنها لأنها ارتكبت بيد رفيعة (عدد 15: 30 – 31). وهي نفس الخطايا التي ارتكبها جيل البرية، وكذلك المعاصرون لعاموس. هذا التفسير يؤيده انتقال الله من صيغة السؤال، إلى صيغة التأكيد في عدد (26) «بل حملتم خيمة ملوككم، وتمثال أصنامكم، نجم إلهكم الذي صنعتم لنفوسكم». ووجود الفعل في صيغة الماضي «حملتم» ينفي أن عاموس كان يعتبر فترة، بها هذه الصورة الوثنية، فترة تتسم بالرضى الإلهي. ويقول البعض إن الفعل «حملتم» يمكن أن يكون عن المستقبل «سوف تحملون»، أي أنكم سوف تحملون كل تماثيل أصنامكم معكم إلى المنفى.

ومع أن هذا التفسير ممكن لغويًا، إلا أنه يكون اعتسافًا في التفسير، لأنه يعني أن رحلة البرية أثبتت أن الذبائح ليست ضرورية لسلامة موقفهم من الله، ولذلك فستذهبون إلى السبي بأصنامكم. هذا منطق عجيب لا يتفق إطلاقًا مع موقف عاموس، بكل ما أبداه من حماس وغيرة في توبيخهم.

إن ما يمكن أن يستفاد من هذه الفقرة هو أن الله يبغض أعيادهم، ومواسمهم، لأن مثل هذه الأشياء، لا تجدي في منع الدينونة، كما يظن الأغبياء، ليست الذبائح، بل الكفارة هي ما يرضى الرب: «ليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم» (عاموس 5: 24).

2- **إشعياء (1: 10 – 17):**

أما لغة إشعياء هنا، فهي أقسى من لغة عاموس. ولكنها نظيرها لا نجد فيها ما يدل على رفض الذبائح على إطلاقها فالكلمات (في عدد 5) «من طلب هذا من أيديكم»، قد تبدو لأول وهلة أنها تعني أن الله يقول لهم: «أنا لم أطلبها مطلقًا»، ويكون معنى هذا نكران الإعلان الإلهي فيما يختص بالذبائح. ولكن حينما تضاف الكلمات «أن تدوسوا دوري»، فإن المعنى يتضح.

فالتردد على الهيكل كثيرًا لا يمكن أن ينعته إشعياء بأنه دوس لبيت الرب، فإشعياء نفسه قد زار الهيكل كما يتضح من الأصحاح السادس. وكم يبدو سخيفًا أن نلصق بالنبي تهمة إدانة كل الأمور المذكورة هنا، والصلاة واحدة منها، ولا يمكن أن تكون من الأشياء التي يبغضها الله. وهذا وحده يكفي لإثبات أن المقصود لم يكن هذه الأفعال في ذاتها، ولكن بعض ما كان يصاحبها من الأمور غير المقبولة في نظر الله وهذا واضح من كلام النبي، في عدد (13) يرد القول «لست أطيق الإثم والاعتكاف». فحينما يبسطون أيديهم للصلاة يستر الله وجهه عنهم، لا لأن الصلاة شيء خاطئ، ولكن لأن أيديهم التي يرفعونها في الصلاة، ملآنة دمًا.

ينبغي أن نلاحظ أنه في الأنبياء يتكلم الله بلغة الغضب الثائر فهل يطلب النقاد، أن تتحول تلك الكلمات الملتهمة إلى القول «مع أني في الأساس لا أرفض العبادة الطقسية، بل بالحري أطلبها، إلا أنه في حالتكم، لا يمكن أن أقبلها، بسبب الطريقة التي تتقدمون بها إلي، والحالة التي وصلتم إليها». إن ما أخفق النقاد في إدراكه، هو الصور البلاغية التي بها يدين الله تلك العبادة غير النقية.

3- هوشع (6: 6):

هنا نجد أن الفارق، بين طرفي الجملة، هو فارق في الصورة وليس في الجوهر. فالمعنى ليس أنه حينما يكون المجال مجال الرحمة، فإن الله يرفض كل ذبيحة (رحمة لا ذبيحة)، وحينما يكون المجال مجال المعرفة – معرفة ذاته – تكون المفاضلة نسبية حيث لا ترفض الذبيحة كلية (معرفة الله أكثر من محرقات) هو فكر واحد في الجملتين، ولو أن التعبير اللغوي يبدو مختلفًا. والمقصود بالجملة الثانية: أريد أعمالًا أكثر من مجرد الوعود. لذلك لا ينبغي أن تعتبر أضعف من «لا» الكائنة في الجملة الأولى، بل تفهم في اتساق معها: الرب يريد معرفة الله، وليس المحرقات. فالرفض مطلق في كلتا الحالتين. ولكن النقطة هي على أي أساس يبنى هذا الرفض؟ والقرينة تقدم لنا الجواب فيما يرفضه الله هنا، هو أن تكون الذبيحة وسيلة من مقدمها لتسكين غضبه العادل، وأن تكون بالتالي مقدمة دون توبة حقيقية. فحينما يكون إحسانهم كسحاب الصبح، وكالندى الماضي باكرًا، فماذا تجدي التقدمة في تحويل القضاء؟ لذلك فالله يقرضهم بالأنبياء، يقتلهم بأقوال فمه. وحينما تفسر الكلمات على هذا الأساس، في نور القرينة، فإن النقاد لا يجدون فيها ما يسندون به أراءهم.

4- ميخا (6: 6–9):

وعلى نفس النمط نجد أن كل شيء يتوقف على الفهم الصحيح لمرمى الحديث أن السؤال هنا: «بم أتقدم إلى الرب» هذا سؤال لا يسأله النبي نفسه، بل واحد يمثل الشعب. فليس من المنطقي منذ البداية أن ننتظر الجواب بالنفي، وأن يكون هذا النفي تعبيرًا عن وجهة نظر النبي: إنني لن آتي أمام الرب، بشيء من هذه. ولكنه إذا كان سؤال مقدمًا من الشعب، فيجب أن نعرف أن المقصود به، بكل احترام، هو أن السائل يريد أن يعرف ما هي الطريقة المثلى للاقتراب إلى الرب، تحت الظروف التي يحيا فيها، وإلى أي مدى يذهب وكم يتكلف؟ أما أسلوب الحديث فهو درامي. وتقدمة المتكلم في عدد (6)، ترتبط بتوبيخ الرب لهم في الأعداد (1–5) فللرب مخاصمة مع إسرائيل. ومدار المخاصمة هو أن إسرائيل قد تنكرت لمراحم الله في القديم. وجوابًا لتهمة الجحود هذه، يقدم النبي في كتاباته صورة هذا المتكلم نيابة عن الشعب، الذي يسأل كيف يقدم ترضية للقدير عن هذا الجرم المعترف به؟ هل يعوض الرب بعبادة طقسية تذهب إلى أبعد الحدود؟ وهل يسترخي الله بمثل ما يفعل الأممي من تقديم بكره عن معصيته؟

ثم يدخل النبي متحدثًا ثالثًا ليجيب على الأعداد (6، 7) بالقول: «قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح، وماذا يطلبه منك الرب، إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة، وتسلك متواضعًا مع إلهك».

فهل هذا الجواب يتضمن رفض الذبيحة كمبدأ؟ إن الناموس نفسه، لا يقول مطلقًا إن الذبيحة وسيلة كافية لاستعادة رضى الله. زيادة على ذلك، ففكرة الاندفاع في الطقس، والمغالاة فيه للتعويض عن الأخطاء الماضية مرفوضة تمامًا في نطاق التفسير السليم للذبيحة. إن الكلمات «قد أخبرك أيها الإنسان» لا تشير إلى زمن الخروج، حتى تحمل الافتراض بأن هذا ما تلقنه إسرائيل في ذلك العصر: رفض الذبيحة، وبطلانها. إنها تشير إلى تعليم الأنبياء في العصور المتأخرة.

ولقد قيل إنه في البنود الثلاثة التي أوردها النبي ميخا، خلاصة رسالة الأنبياء الثلاثة الكبار عاموس، وهوشع، وإشعياء. أن تصنع الحق هو خلاصة رسالة عاموس، وأن تحب الرحمة جوهر رسالة هوشع، «وأن تسلك متواضعًا مع إلهك» هو محور رسالة إشعياء.

5- عاموس (4: 4):

لا يمكن أن نقول، إن الذبيحة في عاموس (4: 4) تسمى «ذنبًا»، فالآية: «هلم إلى بيت إيل واذنبوا، إلى الجلجال، وأكثروا الذنوب» قد تسمح بمثل هذا التأويل، ولكنها لا تستلزمه. فالخطية هنا ليست في تقديم الذبيحة، ولكن في الصورة التي أتى مقدموها بها إلى بيت إيل، وإلى الجلجال. فالذبح هناك، تحت تلك الظروف، هو ذنب، والمغالاة فيها تكثير للذنوب. وبكل تأكيد، لم تكن الذبيحة في هذه الحالة، كما كانت في حالة إشعياء (1: 13)، تتضمن سلوكًا أخلاقيًا معوجًا. والقرينة في عاموس ترينا أن الخطية كانت – لا بد – شيئًا يكمن في عملية تقديم الذبيحة ذاتها. إن الخطية التي ازدادت بكثرة تقديم الذبيحة لا تكمن في الذبيحة ذاتها. فعلاوة على الروح الطقسية الخاطئة التي كانت سائدة في المذابح المذكورة، ينبغي ألا ننسى أن الرب كان يُعبَد في بيت إيل والجلجال في شكل تمثال، وهذا وحده كان يكفي لبطلان، بل ومذنوبية كل ذبيحة، تُقدَّم في تلك الأمكنة. وهذا ليس معناه بطلان شرعية الذبائح في الأساس.

نفس الاعتبار ينبغي أن نضعه أمامنا في تفسيرنا لما ورد في عاموس (5: 4، 5)، حيث نجد حدًا فاصلًا بين طلب الرب، وبين طلب بيت إيل أو الذهاب إلى الجلجال، أو العبور إلى بئر سبع. ففي المعابد المذكورة، لا وجود للرب هناك. لماذا؟ ليس لأن الذبائح قد أحضرت إلى هناك، لأنه في عصر عاموس كانت هناك مذابح في أماكن كثيرة أخرى، ولكن لأنه عن طريق هذه الوثنية الرسمية، وما أضفي عليها من شرعية، وما اتسمت به من تكرار الزيارة وتهافت الشعب بذبائحهم عليها، قد أصبحت عنوانًا على ما يسميه الأنبياء بالديانة الخاطئة.

كما لا سبب يدعونا لأن نستنتج من عاموس (8: 14) و(9: 1) أن الأنبياء يعتبرون كل العبادة الذبائحية خاطئة. بل على العكس من ذلك، نجد أن الآية الأولى تؤكد ما وصلنا إليه من أن عبادة التماثيل في السامرة، ودان، وبير سبع، تثير تهكم النبي: «فالحلف بذنب السامرة» لا يعني الحلف بعقيدة السامرة، أو عبادتها. فالحلف، أو القسم، يكون عادة باسم إله، ونادرًا ما يقسم الإنسان بعادة أو ممارسة. أما الخطية هنا فالأرجح أنها تمثال السامريين الذي ربما كان في بيت إيل لأنها كانت المذبح الرسمي. وفي القول «يقولون حي إلهك يا دان» نجد تأكيدًا لهذه النظرية بالنسبة لخطية السامرة. وفي المقطع الثالث نجد ما يشير إلى الحلف بشيء غير الله. فالعبارة هنا هي: «وحية طريقة بئر سبع». وليس من السهل علينا أن ندرك ما هو المقصود «بالطريقة» هنا. أما استخدام كلمة «حية» فهو يجعلنا نرجح أنها

إشارة إلى شخص، ولكن لا دليل لدينا على وجود إله أو صنم يسمى «طريقة». وهناك من يظنون بأن «الطريقة» تعني نوع الديانة الذي يمارس في مكان ما، أي أنها تعني «طريقة العبادة في بير سبع». ولكن استخدام كلمة «طريقة» للإشارة إلى الديانة، لم يكن شيئًا شائعًا في عصر عاموس. ومن الأرجح أن «طريقة بير سبع» يعني الحج إلى بئر سبع. ولكن مهما كان المعنى، فإن الجملة لا يمكن أن تفيد إدانة الذبائح كمبدأ.

6- إرميا (7: 21–23):

رأينا أنه لا يوجد نبي من الأنبياء الأربعة السابق ذكرهم قد وجَّه النقد إلى الذبائح كمبدأ وفي كل الظروف. ويظن النقاد أنهم يجدون حجتهم القوية في إرميا (7: 21–23). يتحدث الرب هنا قائلًا: «ضموا محرقاتكم إلى ذبائحكم وكلوا لحمًا»، ثم يردف ذلك بالقول، بأنه حين أخرج الشعب من أرض مصر لم يكلمهم أو يوصيهم من جهة الذبائح، بل هذا هو ما طلبه منهم: «اسمعوا صوتي فأكون لكم إلهًا وأنتم تكونون لي شعبًا، وسيروا في كل الطريق الذي أوصيكم به ليحسن إليكم».

ومع ذلك، فلأول وهلة نستطيع أن نرى كم يصعب على النقاد أن ينسبوا إلى إرميا القول بأن ناموس موسى لم يفرض عبادة طقسية على إسرائيل. وهؤلاء النقاد أنفسهم، يزعمون بأن إرميا له يد فيما يلقبونه بالحركة الإصلاحية، التي وضعت ناموس التثنية للشعب. والتثنية تحوي الكثير من الطقوس، وهم يزعمون أن التثنية كانت محاولة للتوفيق، أو الحل الوسط.

وأننا نسأل كيف يمكن للنبي أن يقوم بالحل الوسط، في قضية هي في عرفه قضية مبدأ لا تقبل حلًا وسطًا، وهو اعتبار الذبائح خطية بحسب فكرهم. أما ولهاوزن فيعتقد أن إرميا قد انسحب من هذه الحركة الإصلاحية، ويرى في (7: 8) إشارة إلى رأيه في هذه الحركة: «كلام الكذب الذي لا ينفع» بعد أن تخلى عنها – ولا يمكن أن يكون هذا حكم إرميا على ماضيه في هذه الحركة.

وفي (17: 26)، نجد النبي يتنبأ أنه في حالة طاعتهم لناموس السبت، فإن الرب يحسن إليهم، فيأتي الناس من جميع جهات البلاد ليقدموا للرب محرقات وذبائح وتقدمات ولبانًا وذبائح شكر. وفي (33: 11) سوف تتردد في أورشليم، أصداء الفرح والهتاف – أصوات أولئك الذين يأتون بذبائح الشكر إلى بيت الرب. فماذا يقول النقاد في هذا، إن كان إرميا يرفض مبدأ الذبيحة؟

وبالرجوع إلى الأصحاح التاسع عشر من سفر الخروج نجد السبيل لفهم ذلك. ففي أول مرة يتحدث الرب لإسرائيل ليعطيهم العهد (بيريت)، وقبل إعطاء الوصايا العشر، لم يذكر الله شيئًا عن الذبائح، وبنى كل الاتفاق بينه وبين الشعب على ولائهم وطاعتهم له (خر 19: 5). وإذ نفهم كلام إرميا على هذه الصورة، فإننا ندرك أن ما يريده النبي هو التأكيد بأن العهد لم يقم أساسًا على الذبائح بل أن الذبائح قامت على أساس العهد.

ولا يوجد في كتابات الأنبياء دليل واحد على أنهم قد أدانوا الذبائح. ويتضح ذلك بصورة أقوى من ملاحظة العبارات التي لا يخالطها الشك، والتي يدينون فيها بعض المظاهر المتعلقة بهذه العبادات. ففي هوشع (10: 8) تسمى مرتفعات السامرة «خطية إسرائيل»، وفي هوشع (10: 10) يذكر أن الإسرائيليين مرتبطون بإثميهم، أي بالعجلين المقامين في دان وبيت إيل، وفي ميخا (1: 5) نقرأ – في توافق مع هذا – «ما هو ذنب يعقوب؟ وما هي مرتفعات يهوذا؟» وكل هذه أشياء خاطئة كانت تصاحب تقدم الذبائح.

ثم ماذا يقولون عن الكثير من العبارات في سفر المزامير وخاصة المزامير التي ترجع بها مدرسة النقد إلى تاريخ لاحق للسبي، والتي، من وجهة نظر النقد، لا يمكن أن يكون معناها نكران السلطان الإلهي لنواميس الذبائح (قارن مزمور 40: 6؛ 50: 7–15؛ 51: 16–19). إن كانت مثل هذه الأقوال يمكن أن توجد مع الإيمان بالاستحسان الإلهي للذبائح، والقيمة الدينية لها، حينما تقدم في الروح السليمة، فلا يوجد هناك أدنى سبب يدعونا إلى أن ننكر نفس الاتجاه الفكري في حالة الأنبياء.

الخطية الاجتماعية:

وكما يدين الأنبياء خطية إسرائيل الطقسية، فإنهم يدينون خطيتها الاجتماعية. ولقد استحوز هذا على اهتمام الباحثين، بسبب اتجاه الديانة في الوقت الحاضر للمشاكل الاجتماعية، على أننا لا ينبغي أن نتوقع أنوارًا قوية تسلط من هذا الجانب على كافة مشكلاتنا الاجتماعية والاقتصادية، فشتان ما بين ظروفهم وظروفنا. فالمشكلات الاقتصادية، في أوقاتنا الحاضرة، تنشأ – إلى حد بعيد – عن أسباب تجارية وصناعية، أما شعب إسرائيل فلم يكونوا مجتمعًا صناعيًا أو تجاريًا، ومشكلات العلاقة بين رأس المال والعمل لم يكن لها وجود عندهم. مثال ذلك، ما نجده في القانون الذي يحرم الربا بين الإسرائيلي والإسرائيلي، بينما يبيحه في التعامل مع الأجنبي. فما يباح على أساس اقتصادي، يمنع ويحرم على أساس ثيوقراطي. أي أن هناك قانونًا لشعب الله، يسمو على الحقوق الاقتصادية (خروج 22: 25؛ لاويين 25: 36؛ تثنية 23: 20؛ حزقيال 18: 8). وعلى ذلك، فوجوه الشبه بين ما كان قديمًا وما نمارسه حديثًا قليلة.

وقد تكون الحالة الاستثنائية هي ما نسميه «مشكلة المدينة». فالنبي عاموس والنبي ميخا، على وجه أخص، يعترفان بأن المدينة، في الوقت الذي تتجمع فيها الأنشطة المنوعة، تتركز فيها أيضًا إمكانات الشر (عاموس 3: 9؛ ميخا 1: 5). ففي العاصمة تتركز كل الخطايا. ولذلك، فمصير المدن في المستقبل إلى الفناء (ميخا 2: 10؛ 3: 8؛ 4: 9، 13؛ 5: 10، 13). وعندئذ، سوف يهنأ كل واحد بجلسته الهادئة في الريف تحت كرمته وتحت تينته، ولا يكون من يرعب (4: 4). أما مخارج المسيا الملك، فلن تكون من مدينة أورشليم، بل من قرية بيت لحم، مثلما جاء داود قديمًا.

ولكن حتى مع هذا التشابه النسبي في مشكلة نلمسها في وقتنا الحاضر، هناك أوجه خلاف. فالنبي لا يضع في حسبانه مشكلة الانفجار السكاني التي نعاني منها الآن. إنها الشرور الأخلاقية التي تتضخم، وليس السكان، وليس من يحاول أن يحد منها ولو جزئيًا. زد على ذلك إن المدن ملعونة، لأنها، بسبب حصونها وقلاعها، أدوات لإثارة الحروب وخلق روح الثورة والتمرد وعدم الاتكال على الله (ميخا 5: 11؛ قارن تكوين 4: 17). أما ثورة النبي على الحروب، فالدافع إليها ليس الأسباب الاقتصادية والإنسانية التي نضعها نحن في اعتبارنا فحسب، بل الدافع الأقوى هو دافع ديني: إن إسرائيل ينبغي أن تتكل على الله لا على قوتها. وبطبيعة الحال، السلام أفضل من الحرب. وفي صورة الأيام الأخيرة، كما في إشعياء (2) وميخا (5)، نجد السلام له المكان الأول حينما يطبعون سيوفهم سككًا ورماحهم مناجل. أما إدانة الأنبياء لخطية إسرائيل الاجتماعية، فإنها لا تكمن أساسًا في دوافع إنسانية، مع أن العنصر الإنساني موجود، لأنه قديم قدم الثيوقراطية. فالناموس يحتضن الفقير والذي لا معين له تحت رعايته. وتتمشى مع هذا تمامًا صورة المؤسسات الثيوقراطية، مثل الملكوت، التي تحمل طابعًا خيرًا إنسانيًا. ونجد هذا واضحًا ومتطورًا في الأنبياء. فتوبيخهم للخطية الاجتماعية، يرتبط بالتفرقة بين الغني والفقير، والقوي والضعيف. تلك التفرقة التي كانت، في كافة العصور، أحد أعراض الأدواء الاجتماعية (عاموس 2: 7؛ 4: 1؛ 5: 11؛ 6: 4–6؛ 8: 4؛ ميخا 6: 12). وأننا لنستمع إلى نغمة العطف الإلهي

واضحة في هذه الأقوال. ولكن الأنبياء لا يحتمون على وجود الغني والفقير، فكل الأنبياء يعرفون ما جاء في سفر الأمثال (22: 2). بل أن نظام الرق لا نجد له نقدًا.

وفوق هذه النغمة الإنسانية، ترتفع نغمة النقد المرير للمظالم الاجتماعية، التي ترتفع على هذا الاعتبار إلى الدائرة الدينية. ذلك لأن الظلم خطية ضد الله. والنتائج المؤلمة – من وجهة النظر الإنسانية – لا يمكن أن تعادل – في نظر النبي – المضمون الديني الرهيب للظلم.

فليست الظروف التي فيها يظلم الغني الفقير هي التي يثور عليها النبي، ولكن الذي يملأ قلبه بالمرارة هو تعدي الإنسان الظالم على الرب وحقه. ولذلك، فان ظاهرة هذا السلوك من جانب الأغنياء هي ما يدينه النبي بهذه العبارات الشديدة، حتى ولو لم يكن في ذلك السلوك مساس بحقوق الفقراء، أو مصير الضعفاء.

أما عاموس فإنه لا يقتصر على إدانة العنف والاغتصاب في القصور، ولا المظالم والشغب في السامرة، التي بذوا فيها ما كان يجري بين المصريين وقبائل الفلسطينيين (3: 9، 10)، ولكن يدين أيضًا الترف الزائد الباطل للأغنياء، الذين ينامون على أسرة من العاج، ويأكلون الأطايب في الولائم، ويندفعون من شرب الخمر، ويدهنون بأفخر العطور، ويبنون لأنفسهم قصورًا للشتاء وبيوتًا للصيف. ولكنهم – وهذا هو موطن الداء – في كبريائهم وتنعمهم، قد نسوا حالة شعب الله المرة، ولم يكترثوا بآلام يعقوب.

إن النبي لا يهاجم الغني في حد ذاته، ولا يتكلم عن الأثقال الاجتماعية، مثل الضرائب الباهظة، وطرق جبايتها القاسية، ولكن عن كرامة الله المهانة في أشخاص شعبه وعبيده. ولقد كان عاموس نفسه من الطبقة الفقيرة. ولكننا لا نستمع إلى نغمة من الحسد في إدانته للأغنياء. إن محور حديثه هو أن الغني، يغطي عيني صاحبه بغشاوة كثيفة تجعله يعمى عن كل حاجة روحية. وأننا لنجد نفس المنطق في اتهامات إشعياء للأغنياء، على الرغم من أن نشأة إشعياء تختلف كل الاختلاف عن نشأة عاموس ومستواه الاجتماعي، لأن إشعياء كان من البيت الملكي. فليس الغنى، أو الجاه، في حد ذاته خطية. الخطية تكمن في نهم الإنسان، وجشعه حتى يضحي بكل اعتبار آخر، ويدوس كل القيم (عاموس 8: 4، 5).

كل هذا هام للغاية، ذلك لأنه يبين لنا الفارق بين رسالة النبي الاجتماعية، وبين ما يحدث الآن من المواعظ الاجتماعية. فبالنسبة للنبي يكمن الخطأ في السلوك الاجتماعي الخاطئ، أما بالنسبة للواعظ الاجتماعي العصري، فاهتمامه الأول هو بالأضرار الاجتماعية الناجمة عن ذلك السلوك. والأنبياء ينظرون إلى الحقائق في صلتها بالله، وفي قياسها بالمقاييس المطلقة للأخلاق والدين، أما علماء الاجتماع العصريون، فيضعون في الاعتبار أولًا وأخيرًا صالح الإنسان – أن ينظر إليه الأنبياء، هو العامل الديني في العامل الاجتماعي. أما ما ينظر إليه الاجتماعيون فهو الجانب الاجتماعي فقط، بغض النظر عن الجانب الديني. وما سبق ينطبق على جميع الأنبياء في تلك الفترة التي نتحدث عنها. وبقي علينا أن ندرس الفكر الديني عن مشكلة الخطية لاثنين من الأنبياء، ترك كل منهما طابعه الخاص على مفهوم هذه المشكلة وعلاجها. وهذان هما هوشع وإشعياء. وسنعرض لتعليم كل منهما عن الخطية على حدة.

عقيدة هوشع عن الخطية:

أما بالنسبة لهوشع، فإن الذي يشغل فكره عن كافة جوانب هذا، هو مفهومه عن يهوه كالرب، «الزوج» لإسرائيل. على هذا الأساس، وفي نطاق هذا المفهوم، ينظر هوشع إلى خطية إسرائيل ضد الرب. فالخطية بالنسبة له، هي القصور من جانب إسرائيل، وعما ينبغي أن تكون عليه من المحبة والإخلاص الزوجي. أما حكمه عليها فهو هذا: «لا أمان، ولا إحسان، ولا معرفة الله في الأرض» (4: 1). وعلى ذلك فإنه يصف خطية إسرائيل بأنها غدر وخيانة (5: 7؛ 6: 7). إنها التكلم بالكذب ضد يهوه (7: 13)، الإحاطة به بالكذب والمكر (11: 12؛ 7: 16؛ 10: 2)، فلم يتعد الشعب على نواميس الرب بل اعتبروها «شيئًا غريبًا». كان هذا هو شر سلوكهم، إنهم ينكرون التزامهم بالطاعة لله كربهم (8: 12). إن خطيهم تكمن في إخفاقهم في أن يحترموا الرب، وأن يخافوه، وأن يعرفوه. لقد تركوا الرب ولم يعودوا يلتفتون إليه (4: 10).

نفس الفكرة تنطوي تحت الصورة التي يتحدث فيها هوشع عنهم، بأنهم عبدوا آلهة غريبة. وهو يدعو ذلك «زنا». وأحيانًا يبدو وكأن المقصود هو المعنى الحرفي للكلمة، كما جاء في (4: 11) «الزني والخمر، والسلافة تخلب القلب». هنا الإشارة، ولا شك، إلى البغاء كما كان يمارس في المعابد الوثنية. قارن (عاموس 2: 7). ولكن في هوشع (4: 12) «روح الزنى» هو وصف تصويري لاتجاه الشعب إلى الأصنام. أما السبب الرئيسي لهذا، فهو يكمن في الأنانية الحسية: لقد حولت إسرائيل عواطفها عن الرب. وكلما كان يدعوهم إليه كلما كانوا يزدادون زيغانًا عنه. كانوا يذبحون للبعليم، ويبخرون للتماثيل المنحوتة (11: 2). لقد نسوا أن الرب هو الذي شفاهم (11: 3). لقد انتفخ قلبهم، ونسوه (13: 6)، ونسبوا إلى البعليم كل ما أعطاهم الرب «أن ذهب وراء محبي، الذين يعطون خبزي، ومائي وصوفي، وكتاني، وزيتي، وأشربتي» (هو 2: 5).

ولقد كان على إسرائيل أن تحب يهوه فوق كل شيء، لأنه الرب، وهي تحب عطاياه، لأنها نابعة منه تعبيرًا عن محبته. ولكن إسرائيل اهتمت بالعطية ونسيت المعطي. «يذبحون على رؤوس الجبال ويبخرون على التلال، تحت البلوط، واللبني، والبطم، لأن ظلها حسن» (4: 13). أما أقراص الزبيب التي يحبونها (3: 1)، فهي إشارة إلى عبادتهم وطقوسهم الحسية. ولأنها نتاج الجسدانية، لذلك فهي تزدهر في وقت الامتلاء والفيض. «إسرائيل جفنة ممتدة، يخرج ثمرًا لنفسه. على حسب كثرة ثمره قد كثر المذابح. على حسب جودة أرضه، أجاد الأنصاب» (10: 1). ولكن حينما ينتهي عهد الازدهار والفيض، يتحول الاتجاه إلى إله آخر «فتقول أذهب وأرجع إلى رجلي الأول، لأنه حينئذ كان خير لي من الآن» (هوشع 2: 7).

أما من جهة الطقوس، فإن هوشع يدين الروح الأنانية التي بها تمارَس. وهذا السبب واحد: أنها تفسد الصلة بين إسرائيل الرب، في الأساس. وهذا الأسلوب من الهجوم العنيف يتميز به هوشع. فما يقدمه أفرايم لا يزيد عن عاطفة عابرة. إن إحسانهم كسحاب الصبح، وكالندى الماضي باكرًا (6: 4). والرب من جانبه لن يقبل مثل هذا التعبد لأنه نوع من عبادة الأوثان. ولذلك، فالنبي يقول إنها أحبت أجرة البغاء الديني، على جميع بيادر الحنطة، وباعت نفسها للآلهة الغريبة لأجل ثمر الأرض (9: 1).

ونفس المبدأ ينطبق على فكر هوشع بالنسبة لخطية إسرائيل السياسية والاجتماعية. والنبي يكتشف الصلة بين خيانة الشعب للرب، وبين الانحلال الذي ساد كافة الروابط الاجتماعية، هذا هو تتابع الأفكار في (4: 1، 2). ولأن الأمانة والإحسان من نحو الله، ومعرفة الله، قد زالت من الأرض، لذلك فالمعاملة بين الإنسان والإنسان لم يبق فيها إلا الحلف، وكسر العهد، والقتل، والسرقة، والفسق.

وحيث لا يحتفظ الاتحاد بين الإنسان وبين الرب بقداسته، فربط الزوجية أيضًا قد تمزقت. إن الشهوات الحسية ينتج عنها الزنى الروحي، والزنى الروحي ينجم عنه الزنى الجسدي (4: 11، 14).

أما خطية السعي وراء الغنى والتنعم، التي يدينها عاموس لأسباب أكثر وضوحًا، فإن هوشع يرى فيها انحرافًا عن محبة الرب. هذا ما ينبغي أن نفهمه من (12: 7–9)، حيث يدين الرب إسرائيل بسبب هذه الخطية، ثم يعلق بوضوح: «أنا الرب إلهك من أرض مصر»، أي أنا الرب الذي بقيت أمينًا لك منذ أيام مصر، أما أنت فقد أصبحت غير أمين. لقد أصبح إسرائيل، نظير الكنعانيين، أو الفينيقيين، تجار العالم القديم، فنسوا دعوتهم الثيوقراطية، في انشغالهم بالتجارة. أما تجارتهم فكانت تجارة الخداع والظلم.. بيدهم موازين غش (12: 7).

وأخيرًا، ليس من الصعب علينا أن نرى تأثير نفس المبدأ فيما يقوله هوشع عن خطية إسرائيل السياسية. أما الخطية المميزة في نظره، فهي «عظمة إسرائيل» (5: 5؛ 7: 10) هذا التعالي نابع من الاتكال على الذات، وهو ما يتعارض مع روح الاتكال التي ينبغي أن يتميز بها السلوك تجاه الرب. وفوق كل شيء، هو عمل من أعمال الخيانة، حينما يتجه أفرايم إلى طلب معونة أشور، بينما الله هو مخلصه (5: 13)، وإذ يترك الرب مرة، يصبح قلبه خاليًا من الولاء لكل ارتباط. فبينما هو يتآمر مع أشور، يسعى في نفس الوقت للحصول على معونة مصر (8: 9؛ 12: 1). وهو نظير الحمامة الغبية الرعناء، يدور على نفسه «يدعون مصر يمضون إلى أشور» (7: 11). إن هوشع لا يتحدث عن الإيمان في صيغة إيجابية صريحة، نظير إشعياء، ولكن توبيخه لكبرياء وغرور إسرائيل، دليل على أنه كان يعلم حقيقة جوهر النعمة.

ووسط خطايا إسرائيل السياسية يسلط هوشع الأضواء بقوة على الطريقة التي يتصرفون بها إزاء المملكة، لا لأن النبي يرفض فكرة المملكة في المبدأ كما يعتقد بعض المفسرين، وذلك ببتر ما ورد في (3: 5) عن قرينته، حيث تفيد الفقرة أن هوشع كان يرى أن بيت داود هو الوريث الشرعي الوحيد للملك، وهو لم يوجه النقد إلى أي ملك من ملوك الشمال لأسباب فردية. فالتعبيرات التي يستخدمها تعبيرات عامة. فالذي يهمه ليس ما يفعله الملك، ولكن ما يفعله الشعب مع الملك، والملكية. هذا هو ما يقاومه النبي.

أما مقاومته، فعلى أساس أن هذا الموقف مبني، على موقف خاطئ من نحو الرب (8: 4؛ 13: 10). فلقد تأسس النظام الملكي، بدافع غرور إسرائيل. وهذا لا ينطبق فقط على الملوك المتأخرين، الذين توالوا الواحد بعد الآخر، بل على جميع الأسر المالكة التي عرفتها مملكة الشمال. بل أن هوشع يتجه بنفس النقد، إلى ملكية شاول، لأنها نبعت من نفس الروح (9: 9؛ 10: 9). مملكة داود وحدها هي التي لا ينطبق عليها هذا النقد، ذلك «لأن الرب هو الذي أقامها وسيلة للخلاص الذي أراده لشعبه».

وإننا لنجد هوشع، من منطلق مفهومه عن الخطية كخيانة للرب، يصل إلى إدراك أعمق لطبيعتها، كقوة مستعبدة، أكثر وأخطر من أن تكون أفعالًا فردية من التعدي. إنها نزعة، تجعل ضحيتها غير قابلة للإصلاح (5: 4، 7: 2)، فروح الزنى في باطنهم، يجعلهم يجنحون إلى الارتداد (11: 7) «أفرايم خبز ملة لم يقلب». إنه يبقى هكذا – بغير مبالاة – على الجانب الخاطئ الذي قد احترق مهما كانت النتائج قاسية رهيبة.

عقيدة إشعياء عن الخطية:

فإذا أتينا إلى إشعياء، ومفهومه عن الخطية، فإننا نجد أن له وجهة نظره الخاصة به. وفي واقع الأمر، نجد أن عقيدته هي أعمن إعلان في العهد القديم يحدثنا عن الخطية. فحيث ينادي هوشع بالعهد الزوجي، نجد أن فكر إشعياء يدور حول جلال الله ومجده. فالخطية تظهر له، قبل كل شيء، إهانة لكرامة الله. على هذا الأساس يدين إشعياء كل العبادات الوثنية بين الشعب. وعلى هذا الأساس أيضًا، رفض الله شعبه لأنهم امتلأوا روح عرافة من المشرق وهم عائفون كالفلسطينيين (2: 6؛ 8: 19). لاحظ جيدًا، العنصر الكريه بالنسبة لإشعياء، في خطية من هذا النوع. إن استخدام مثل هذه الأساليب استهانة بالرب. فمن حقه أن يقدم كل تعليم، وكل معرفة من هذا النوع لشعبه – عليهم فقط أن يسلكوا في نوره متفتحين لتيار الحق الإلهي (2: 5). إن المثل الأعلى في فكر النبي، هو أن يحيا إسرائيل في مجموعه في صلة لا تنقطع مع الرب، الأمر الذي يحيا فيه هو. لاحظ صيغة الجمع في عبارة «فنسلك». أما ما لديهم، أو يتصورون أنه لديهم، إنما هو صورة مشوهة للإعلان.

وعلى نفس النمط أيضًا، فإن الوثنية هي صورة مشوهة (كاريكاتير) للديانة، تهين الله، ولا تكرمه. امتلأت أرضهم أوثانًا، يسجدون لعمل أيديهم، لما صنعته أصابعهم (2: 8). أن يستبدل شعب الله الإله الحي، بصنم جامد لا حياة فيه، صنعته أيديهم، يبدو للنبي قمة عدم الاحترام والتحلل من الديانة. أما من جهة تأثير مثل هذه الخطية على صاحبها، فهي أنها تحط من قدره، وتنزل بمستواه (2: 9). إن عظمة الإنسان الحقيقية تكمن في خدمة الرب. وإذ يهجر الإنسان خدمة الله إلى خدمة الأوثان، ينحط مستواه. فالأوثان، هي على النقيض من كل ما يمثله الله. فإن كان الله هو القدوس، فالأوثان هي النجاسة الإيجابية المجسمة. ولذلك، يجب احتقارها وطرحها باعتبارها شيئًا نجسًا (30: 22).

ومع ذلك، فليس عن طريق أي نوع من العرافة الوثنية أو عبادة الأصنام فحسب، أهان إسرائيل الرب. ففي (2: 7) نقرأ أن الغنى، والترف الزائد، والاعتزاز بالقوة العسكرية قد أسهمت هي الأخرى في هذا المجال. فالحياة الصاخبة المترفة يدينها إشعياء على أساس أنها تجعل الإنسان ينسى خالقه، وتدفعه إلى التهاون بوصاياه وإنكار شرائعه. فأولئك الذين يبكرون صباحًا يتبعون المسكر، ويتأخرون في العتمة، تلهبهم الحمر. الذين ولائمهم يصاحبها العود والرباب والدف والناي، هم الذين لا ينظرون فعل الرب، وعمل يديه لا يرون. أما فعل الرب هنا، فهو فعله في التاريخ، ما يقوم به بالنسبة لشعبه. أن كل إنسان متدين، عليه أن يفتح عينيه، وأذنيه جيدًا لمنطق الأحداث في التاريخ. فهنا يعلن إشعياء بأن التاريخ هو إعلان الرب، لا مجال فيه للصدفة أو التشويش. ومن واجب النبي أن يراقب تطورات الأحداث. ولو كان شعب إسرائيل قد أدرك هذه الحقائق، لأسرع في إعداد نفسه لما عساه سيأتي، ولكان في هذا نجاته. ولكن الآن الشعب قد أخطأ إدراك ذلك وكان مصيره السبي. «لذلك سبي شعبي لعدم المعرفة» (5: 13).

ويتحدث إشعياء مرة تلو مرة عن خطية المسكر (5: 11، 12، 22؛ 22: 2، 13؛ 28: 1، 3، 7). والفقرة الأخيرة من هذه الشواهد، واقعية في تصويرها حفلات المسكر التي انغمس فيها الكهنة والأنبياء. والنبي هنا لا يدين استخدام الخمر، بل على النقيض من ذلك نجد أن كثيرًا من تشبيهاته الجميلة مستقاة منها (1: 22؛ ص5؛ 16: 8–10؛ 18: 5؛ 25: 6). ولكن الوصول إلى حالة السكر شيء مهين، يحط بكرامة الإنسان وتديُّنه، ويطمس إدراك الحقائق الروحية في الإنسان، ويصل به إلى مرتبة الحيوان. «ولكن هؤلاء أيضًا ضلوا بالخمر، وتاهوا بالمسكر. الكاهن والنبي، ترنحا بالمسكر، ابتلعتها الخمر، تاها من السكر ضلا في الرؤيا، قلقًا في القضاء» (28: 7).

خطية أخرى بارزة يتحدث عنها إشعياء، هي الكبرياء. وإشعياء يتحدث عن النظرات المتشامخة، وعن رفعة الناس (2: 11، 17)، وعن أشياء متعالية ومتعظمة ومتكبرة (الأعداد 12–15). أما بنات صهيون فإنهن «يتشامخن ويمشين ممدودات الأعناق وغامزات بعيونهن» (3: 16). إن عظمة وكبرياء الإسرائيليين يجب أن تذل «أفرايم وسكان السامرة القائلون بكبرياء، وعظمة قلب: قد هبط اللبن، فنبني بحجارة منحوتة، قطع الجميز فنستخلفه بأرز» (9: 9، 10). أما عن الكبرياء الفكري فهو يقول «ويل للحكماء في أعين أنفسهم والفهماء عند ذواتهم» (5: 21). كما يدين أيضًا كبرياء الثروة أن إشعياء بطبيعته الشاعرية، يتجاوب مع كل شيء جميل. ولكنه يدين ثياب بنات صهيون. وفضتهن وذهبهن وكل صورة الجمال التي يصنعها في (3: 16–24). فالجمال، حينما ينظر إليه بأعين لا ورع فيها، يجتذب القلب بعيدًا عن الجمال الإلهي. وكل ما يرفع المخلوق ويجعله محط الأنظار، هو شر. والكبرياء والغرور يرتبط أحدهما بالآخر. فالكبرياء غرور وبطل حيث لا توجد قيمة حقيقية وراءها.

والكبرياء ليست وقفًا على الإسرائيليين وحدهم. فبالنسبة لإشعياء لا فرق بين أن يكون المتفاخرون عظماء اليهودية، أو ملوك المشرق الأقوياء. ولأن الأشوريين يدعون أنهم بقدرة يدهم قد فعلوا كل هذا، وبحكمتهم قد نقلوا تخوم شعوب، فسوف يعاقب الرب ثمر عظمة قلب ملك أشور وفخر رفعة عينيه (10: 12). أما أشنع صورة لخطية الكبرياء عند إشعياء، فهي خطية ملك بابل، الذي قال في قلبه: «أصعد إلى السموات. أرفع كرسي فوق كواكب الله وأجلس على جبل الاجتماع (الجبل الأسطوري الذي يجتمع فيه الآلهة). في أقاصي الشمال أصعد فوق مرتفعات السحاب. أصير مثل العلي» (14: 13، 14). إن الكبرياء في جوهرها هي صورة من تأليه النفس، إنها خطية الشيطان. ولقد تجسمت هذه الخطية، رمز الشيطان، في ملك بابل (قارن 14: 12؛ رؤيا 9: 1). ولأن الملاك هنا يخاطب بلقب كوكب الصبح، أو زهرة بنت الصبح، فقد انتقل لقب «الزهرة» (لوسيفر) إلى الشيطان.

كما أن النبي يوبخ على أنواع أخرى من الخطية، مثل الجشع، والظلم (3: 12، 15؛ 5: 8، 23). وقد عرفنا هذه أيضًا في عاموس وهوشع. إن النجاح المادي في العصور الأولى لخدمة إشعياء، كان من أقوى العوامل التي ساعدت على تغلغل ذلك البشر. لقد كان الإسرائيليون في القرون الأولى من استقرارهم في أرض كنعان يعملون في الزراعة، ثم نشأت طبقة من التجار، ولكن ظلت الزراعة هي عماد المجتمع. وكانت زيادة الثروة تعنى امتلاك مساحات شاسعة من الأرض، فابتلع الأغنياء الفقراء، وطردوهم من أراضيهم. لاحظ أن استخدام الأرض بين الإسرائيليين، كان له مدلوله الديني. فالرب وحده هو مالك الأرض كلها. إنه يعطى الشعب حق الانتفاع بالأرض، أما تجميع الأراضي في أيدي حفنة قليلة، فلم يكن شرًا أخلاقيًا فحسب، لأنه تم عن طرق دنيئة، أو وباءً اجتماعيًا لأنه يخلق فوارق كبيرة، بل كان شرًا دينيًا، لأنه حرم الفقير من أساس وجوده الديني، حرمه من أرضه فلم يعد في مقدوره أن يأتي بعشوره وباكوراته وذبائحه، لم يعد في طاقته أن يشترك في المواسم والأعياد. ولذلك فان إشعياء، يدعو بالويل على أولئك الذين يصلون بيتًا ببيت ليسكنوا وحدهم في وسط الأرض (5: 8). والدليل على أن اتجاه إشعياء في هذا الهجوم هو اتجاه ديني، نراه بوضوح في (3: 13–15)، حيث نجد الرب يدخل في محاكمة مع شيوخ الشعب لأنهم أكلوا الكرم. والأصحاح الخامس يلقي ضوءًا على هذا: فالكرم هو كرم الله، الفقراء هم شعب الرب. من هنا نستطيع أن نكتشف الصيغة الدينية التي اصطبغت بها الكلمة تدريجيًا (راجع 10: 2؛ 11: 4؛ 14: 30–32).

خطية إسرائيل، كما يراها الأنبياء تاريخيًا:

وفي الختام يجب أن نلقي نظرة شاملة على أقوال الأنبياء بخصوص خطية إسرائيل، من وجهة النظر التاريخية. ما هو الضوء الذي تلقيه هذه الأقوال على حالة، وتطور ديانة إسرائيل، في زمن ما قبل الأنبياء؟ هل هذه الخطايا أو الأخطاء تظهر للأنبياء كمرحلة أدني في سلم التطور، وكشيء طبيعي لا مفر منه، قبل أن تتبلور الديانة النبوية النقية؟ فهذا هو رأي مدرسة النقد.

لكن من الثابت لدى الجميع، أن كتابات العهد القديم التاريخية، تناقض هذا الرأي تمام المناقضة. فشهادتها تتركز فيما يلي:

(أ) بدأت ديانة إسرائيل نقية كاملة نسبيًا.

(ب) حدث سقوط سريع من هذا المستوى.

(ج) محاولة من جانب الأنبياء لإصلاح الأمة.

أما ما تنادي به مدرسة النقد، من أن كتَّاب هذه الأسفار التاريخية أو جامعيها تحت تأثير تقاليد وأفكار غير ثابتة تاريخيًا، كيفوا هذه المصادر حتى أصبحت هذه الأسفار لا تعطي صورة صادقة للأحداث بل صورة مختلفة تمامًا، صورة خيالية للأحداث مستمدة من وجهة النظر الشرعية السليمة التي ظهرت بعده ذلك.

وموضوع بحثنا الآن، هو إن كان هؤلاء الأنبياء قد أعطونا صورة لتاريخ إسرائيل قبل عصرهم تتفق مع ما يدعيه النقاد، أو أنها تتفق مع شهادة هذه الأسفار التاريخية. وعلينا منذ البداية أن نقول، إن السؤال ليس إن كانت الديانة السائدة قد هبطت إلى مستوى أقل، سواء في المعتقدات أو الممارسات، من المستوى الذي دافع عنه الأنبياء، فهذا لا نكران له، لأن سواد الشعب كانوا يعيشون في مستوى منحط دينيًا. بل إننا نستطيع أن نضيف بأن هذا لا ينطبق فقط على الحقبة الخاصة، التي ظهر فيها الأنبياء، بل على حالة الشعب منذ عهد بعيد، قبل ذلك. ولربما اتسمت ديانتهم بكثير من السمات التي تنسبها إليها مدرسة النقد. بل إننا بفضل آراء مدرسة ولهاوزن قد تفتحت أعيننا على حقائق كثيرة، ففي خلال زمن التاريخ القديم بكامله، نجد أن العنصر فوق الطبيعي الذي أدخله الإعلان، كان على الدوام في حرب شعواء، ضد اتجاهات الشعب الوثنية.

وحيث أنه لا يمكن أن توجد ممارسات باطلة لزمن طويل دون أن يكون لها تأثيرها في المعتقدات والمفاهيم، فلا بد أن العبادة الوثنية كانت تقوم على عقيدة وثنية، وفي هذا لا تختلف كثيرًا مع النقاد من جهة الحالة كما نراها في كتابات الأنبياء.

ولكن وجه الخلاف بينهم وبيننا هو: هل كانت قد وجدت مقابل هذه الديانة الشعبية، تقاليد تاريخية أسمى تعود إلى عصور قديمة يرجع إليها الأنبياء، وعلى أساسها يدينون الشعب بالارتداد؟ هل يعارض الأنبياء هذه الممارسات والمعتقدات المنحطة في زمنهم، ليضعوا أمام الشعب صورة جديدة من الديانة لأنها أفضل ولأنها من تعليمهم، أم لأنها هي الديانة الشرعية الوحيدة لإسرائيل؟ هل يستندون على اقتناعهم الشخصي في إدانتهم للأوضاع السائدة أم أنهم يستندون على أساس قد رسخ من قبل؟

ولكن هذا وحده لا يكفي للبت في الأمر، فان النقاد أنفسهم يعترفون بأن ديانة الشعب في عهد الأنبياء، تمثل تدهورًا عن حالة سابقة أنقى. فالمعتقد أن العبرانيين، قبل دخولهم إلى أرض كنعان، كانت لهم ديانتهم البسيطة، التي فسدت بعد ذلك بتبني عادات وتقاليد الكنعانيين. لقد كان هناك انحدار وهبوط، فاستعاضوا عن ديانة البرية النقية بالديانة الحسية المترفة لأهل تلك الأرض.

ولكن النقاد يزعمون، أن الديانة التي نادى بها الأنبياء، تختلف كل الاختلاف، عن الديانة البدائية الصحراوية. إنها تختلف عنها، كاختلاف الأخلاقي عما دون الأخلاقي والروحي، عن الطبيعي. حتى أنه إن كانت الديانة الشعبية، بمعنى ما، في حالة من التدهور، فإنها، بمعنى آخر في مقارنتها مع الديانة النبوية، كانت في درجة أدنى من التطور. أي أنه لم يكن هناك – من قبل – شبيه بآراء الأنبياء. وهكذا يبرز أمامنا السؤال: هل يقول الأنبياء إن الشعب قد هبط في مستواه عن إيمان أفضل أم أنهم ينادون بأنهم سقطوا عن مستوى مثالي فرض عليهم منذ القديم بواسطة الرب، وعلى نفس الصورة التي ينادي بها الأنبياء؟

وفي محاولتنا الإجابة على هذا السؤال، لنلاحظ في المقام الأول، أن الأنبياء يتهمون الشعب بالارتداء عن ديانة شرعية، أعلنت لهم في عصر الخروج. هذه هي شهادة عاموس (2: 10؛ 3: 1؛ 5: 25؛ 9: 7). وهي متضمنة أيضًا، كما رأينا، في ما يعلمه هوشع عن أصل الرباط الزوجي وأساسه، وعن الناموس الزوجي النابع منه في نفس الزمن. إن خطية إسرائيل ترجع، ليس إلى وقت انفصال الأسباط العشرة فحسب، ولا إلى عهد شاول (أيام جبعه – 10: 9)، ولكن إلى ما قبل دخولهم إلى أرض كنعان (9: 10). إشعياء يتكلم كثيرًا عن وقت مضى فيه كانت الديانة أقرب إلى الكمال، وهذا يشير تقريبًا إلى زمن داود (1: 21، 26). بل يرجع إلى ما هو أبعد، إلى عصر الخروج ورحلة البرية (4: 5؛ 10: 24، 26؛ 11: 16). «أبوك الأول أخطأ، ووسطاؤك عصوا علي» (43: 27). لقد عرف الله، منذ البداية، أن إسرائيل خائن للعهد. «ومن البطن سميت عاصيًا» (48: 1–8). فحالًا، بعد الفداء من مصر، تمردوا وأحزنوا روح الله القدوس، فتحول لهم عدوًا وهو حاربهم (63: 10). وميخا يذكر الشعب بأيام القدم، بأعمال الرب وخلاصه في زمن الخروج، داعيًا إسرائيل إلى الطاعة. لقد أرسل الرب أمامهم موسى وهارون ومريم، وأعلن لهم ما هو صالح (6: 3–8).

ونظرة الأنبياء إلى ديانة الشعب، ليست على أنها في حالة من التدهور الذي لا يطاق، بل على أنها في حالة الجرم والمذنوبية. ولا حاجة للدخول في التفاصيل. فلا يمكن فهم الإنذار بالدينونة من أجلها إلا على هذا الأساس. فالإدانة الأدبية التي تصطبغ بها كتاباتهم، لا بد أنها نبعت من معرفتهم بحدوث التعدي العنيد من جانب الشعب.

كما أن الأنبياء يقرنون ما بين المثال القديم، الذي انحرف إسرائيل عنه، وبين تعاليمهم. فلا تمييز هناك بين ما يطلبه الرب الآن منهم، وما كان يطلبه في القديم. ولا يلمح واحد من الأنبياء بأن تعاليمه قد أتت بجديد. ومع أنهم كانوا يدركون بأن تعاليمهم تشكل تقدمًا في البناء، إلا أنه لم يكن هناك تطور في المبادئ. وعلى أساس هذه المبادئ، كانوا يحكمون على سلوك إسرائيل، ويدينون تصرفاتهم. ولم يكتفوا بهذا، بل كانوا ينادون – بصورة إيجابية واضحة – بالمطابقة الكاملة بين رسالتهم وبين ما سبق. وإننا لنجد هوشع يقول: إنه في الأوقات الماضية كان الرب يقرض إسرائيل بالأنبياء، يقتلهم بأقوال فمه، لأنه كان «يريد رحمة لا ذبيحة، ومعرفة الله أكثر من محرقات» (6: 5، 6). «بنبي أصعد الرب إسرائيل من مصر، وبنبي حفظه» (12: 13). وإن إسرائيل كأمة قد استجابت لدعوة الله لها، في أيام شبابها (2: 15).

نفس الفكر نجده في عاموس، فحينما عرف الرب إسرائيل من جميع قبائل الأرض، فإنما كان ذلك ليزرع البر في وسطهم (3: 2). لقد كانت إسرائيل في الأصل حائطًا مستقيمًا، مقامًا بخيط القياس (الزيج). فحينما وجدها الرب، فيما بعد، على غير ذلك، فلأنها انحرفت عن الاستقامة السابقة (7: 7). بل إن عاموس يعلن أن عدم التجاوب والقساوة وعدم التوبة، التي قابلوا بها تعليم النبي في أيامه، كانت الصورة المميزة لإسرائيل طيلة الأجيال الماضية (2: 9–12). فالأنبياء الأولون جابهتهم نفس المشاكل نظيره، ساروا على نفس النهج الذي سار هو عليه في تعليمه. ولأن إسرائيل قد رفضهم، فقد جاء عاموس ليعلن دينونة الله على الأمة العاصية. لقد قال الإسرائيليون الأولون لأنبيائهم «لا تتنبأوا». وها هو عاموس يواجه نفس الرفض. فهو استمرار للقدامى في جوهر الرسالة. وما جوهر رسالة الأولين والمتأخرين إلا الإعلان بإصرار عن طبيعة الرب العادل، والدينونة العتيدة.

ولهذا يرجع بمتطلبات الرب الأخلاقية، إلى وقت سابق كثيرًا لزمن عاموس. إشعياء، على نفس الطريق، يقول إن كل ما عمله الرب لكرمه قد عمله ليحصد منه ثمرًا صالحًا، أي ثمر البر (إشعياء 5: 7).

وعلى ذلك فالموقف الذي اتخذه الأنبياء من الشعب، ينفي الفكرة التي ينادي بها النقاد، من أنهم تقدموا بجديد في مجال الإيمان التقليدي لإسرائيل. وإننا لنجد الأنبياء يتجهون إلى ضمير الشعب، في الوقت الذي يهاجمون فيه الديانة السائدة. فعاموس، في وصفه لما حدث، مرتبطًا بالخروج بما فيه من ظهور أنبياء مغمورين، يسأل: «أليس هكذا يا بني إسرائيل يقول الرب؟» (2: 11). وهذا يعني ما هو أكثر، من أنه يطلب من الشعب الإقرار بتاريخية تلك الحقائق. إنه يتجه إلى ضمائرهم ليذكروا هذه الأفضال التي يتنكرون لها. وهذه الطريقة الاستجوابية للشعب، هي من خصائص عاموس (5: 25؛ 6: 2؛ 9: 7). والفقرة الأخيرة منها ترينا أن الشعب، يسلم بإيمانه بسلطان الرب وسيطرته على تاريخ أمم أخرى، غير إسرائيل. ولكن الأنبياء لم يكن هدفهم مجرد أن يسلم الشعب نظريًا بسوء موقفهم، ولكن أن يحس بأنه على خطأ تاريخيًا. وإننا لا نجد أدنى أثر لموقف دفاعي من جانب الشعب، وهو ما كان لا بد منه لو كان الأنبياء قد تقدموا بتعليم جديد. وهناك بضع فقرات تعطينا لمحات عن الصراع بين الأنبياء وبين الشعب، ولكننا لا نجد في واحدة منها الشعب يتهم الأنبياء بالابتداع، أو تقديم صورة هدامة للإيمان التقليدي القديم (عاموس 7: 11–17؛ هوشع 9: 8، 9؛ إشعياء 28: 1–13؛ 30: 10، 11؛ ميخا 2: 6–11).

وكيف كان يستطيع عاموس أن يتحدى الشعب بهذه الأسئلة، لو كان لدى السامعين ما يناقض هذا الكلام أو يدحضه؟

وقد يقال إن الأنبياء الذين لدينا كتاباتهم لم يكونوا مؤرخين، وإن هدفهم لم يكن رسم صورة أمينة للعصر الذي عاشوا فيه، بأمواجه المضطربة، واتجاهاته المتضاربة، بل أن يصوروا جهودهم في النزاع، وأننا إذا قبلنا أقوالهم قضية مسلمة، فإننا نظلم الشعب. ولكن هذا الجواب لن يبطل الحجة السابق ذكرها، إذ كان لا بد أن نجد، مهما كان الأمر، آثارًا من هذه الاعتراضات من جانب الشعب في كل ما كتبوه.

رابعًا: الدينونة، ورد السبي:

النبوات عن الزمان الأخير (الإسخاتولوجى).

نظريات مدرسة ولهاوزن النقدية:

بحسب فكر هذه المدرسة النقدية، فإن الاعتقاد بالآخرة مثله مثل التوحيد في العهد القديم: كلاهما من اختراع الأنبياء. وهذا معناه أنه من حيث أنه لم يكن هناك توحيد أخلاقي قبل عصر الأنبياء، فإنه لم يكن قبل ذلك وجود للاعتقاد بالآخرة. وكما قدمت بعض الافتراضات التفسيرية لشرح منشأ الأولى من عوامل تاريخية وسيكولوجية، هكذا قدمت أيضًا افتراضات أخرى لتفسير ظهور الاعتقاد بالآخرة بين إسرائيل. أما الفارق، كما يقول النقاد، فإنه في بناء التوحيد الأخلاقي كان الأنبياء أكثر أخلاقية وروحانية مما في بناء العقيدة عن الآخرة. فبينما التعليم الأخلاقي، في مادته، له دلالة البقاء والفعالية المستديمة، فإن العقيدة الإسخاتولوجية، تتضمن في كيانها الكثير من الأمور الزائلة. ففي فكر الأنبياء، كان الأمر – في معظمه – مجرد توقعات خيالية؛ ثم ثبت فيما بعد أنها عظيمة الفعالية، فأصبحت الإسخاتولوجية مدارًا ومنبعًا لفكر عالمي، لاهوتي فوق طبيعي، ارتبط ارتباطًا وثيقًا بديانة الكتاب. فكل ما في المسيحية من أمور تسمو عن المثالية الأخلاقية، والروحانية العاطفية.. كل ما يسمو على الحياة الحاضرة، والارتقاء بالأمور، كل ما حدث من بدء الخليقة وإلى نهاية كل شيء.. كل ما يرتبط بيسوع المسيا.. كل ما جعل من المسيحية التاريخية ديانة واقعية راسخة الأساس، بل مركز كل تطور عالمي، كل هذا في التحليل النهائي، ينبع من ذلك المنبع الواحد. فلا غرابة أن تصبح العقيدة الإسخاتولوجية – كما علم بها الأنبياء – لا مجرد مشكلة تستدعي الحل، بل هدفًا للنقد والتجريح في دوائر النقاد. وحيث أن التوحيد والإسخاتولوجية يبدوان متعارضين – إلى حد ما – فقد درج النقاد على تضخيم الأولى والتقليل من شأن الثانية، على الأقل بالنسبة للأنبياء الأولين، أبطال صبغ الديانة بالصبغة الأخلاقية. فالنقاد بأساليبهم في تقسيم كتابات الأنبياء، قد جمعوا الكثير من الأمور الإسخاتولوجية من كتابات إشعياء وميخا، بشكل خاص، وبصورة أقل من كتابات عاموس وهوشع. أما نظرية مدرسة النقد، فهي أن هذه الأسفار لم يكتبها الأنبياء الذين تحمل أسماءهم، ولكنها تبلورات تجمعت حول نواة أصلية صحيحة ثم مرت في حلقات متتابعة من التنقيح بتأثير العقيدة الإستخاتولوجية، كما يزعمون. أما النبوات الأصلية فلربما كان فيها عنصر معتدل من هذا القبيل. أما صورتها المكتملة هذه، فهي حصيلة تجمعات لاحقة في العصور المتأخرة. ويطبقون هذه النظرية – بشكل خاص – على الأجزاء التي تتضمن مواعيد، والتي تنتشر في ثنايا التهديدات التي تبعث على التشاؤم. فإذا أردنا أن نميز في العقيدة الإسخاتولوجية المكتملة ما بين خيط الوعيد، وبين خيط الرجاء، فإننا نجد أن خيط الوعيد في النبوة أقل وضوحًا من خيط الرجاء. ثم في حقب لاحقة، أصبح عنصر التهديد في وضوح عنصر الرجاء. فأقوال أنبياء مثل عاموس وهوشع، كانت أكثر اعتدالًا ومحكومة بالدافع الأخلاقي. ولقد قام النقاد أيضًا بالتمييز بين إسخاتولوجية الويل، وإسخاتولوجية السعادة، وأيتهما كانت أسبق في فكر الأنبياء. ومن رأيهم أن الويل جاء أولًا، وظلت له المكانة الأولى حتى بعد أن أتت «السعادة» لتحتل مكانها إلى جواره. فإسخاتولوجية الويل، كانت النتاج الطبيعي لسخط الأنبياء، بسبب الفساد الأدبي والديني الذي ساد على المجتمع. فلم يعد هناك من رجاء. والحل الأوحد، هو أن تأتي كارثة شاملة، تكتسح كل شيء. وسرعان ما تحول هذا الأمل إلى إيمان راسخ. وقد ساعد على ذلك تصارع القوى في ذلك الوقت. أما هذه الكارثة المتوقعة، فتتفاوت في شدتها وشمولها بحسب ما كان في قلب النبي من غيظ.

كما أنهم يقولون إن التعبيرات التي استخدمها الأنبياء الأولون، في وصف الويل القادم، كانت كلها مستقاة من الدائرة القومية السياسية. أما تعبيراتهم الإستخاتولوجية فقد كانت تتسم بالطابع الحربي.

فسوف تكون إحدى القوى الأرضية هي أداة توقيع دينونة الرب، فتقوم بقلب كيان الأمة وتدميرها. ثم حدث بعد ذلك أن بدأت تتراكم على هذا الفكر، كافة الأفكار الأسطورية (المثولوجية) من الشرق، فامتزجت هذه الصورة الحربية بعناصر كونية، مما نتج عنه صور أكثر تعقيدًا. وحينما حدث هذا، تحولت الصورة الإسخاتولوجية إلى ما عرف فيما بعد بالرؤى (Apocalyptic). وحزقيال يمثل نقطة التحول في هذا. ثم أدخل العنصر المثولوجي الكوني بعد ذلك في كتابات الأنبياء الأولين حتى أصبح من العسير اكتشاف الفارق (كما يزعم النقاد).

ولكن الأنبياء لم يكونوا أبدًا على هذه الصورة مجرد منذرين بالويل، فلم يكن ممكنًا لهم أن يتخلوا عن حبهم لوطنهم، وكانوا أشد ارتباطًا بديانة إسرائيل، أكثر مما كانوا يعلمون هم أنفسهم. ولهذا كان لنبواتهم بالويل رد فعل في نفوسهم. فابتدأوا في تلطيف هذه الويلات بالمناداة بمستقبل باهر يستردون فيه رضى الرب وبركاته. وإلى هذه الصورة أيضًا زحف العنصر المثولوجي الذي كان ممتزجًا بالويلات القادمة. ولقد كان هناك وقت، في البداية، احتل فيه الويل كل الميدان. لقد كان الأنبياء الأولون، أنبياء كوارث ومصائب، ولا شيء آخر. بل أنهم وجدوا العامل المميز بينهم وبين الأنبياء الكذبة، في أن الأخيرين لا يتنبأون إلا بكل ما هو جميل وطيب للشعب.

هذه خلاصة فكر مدرسة ولهاوزن عن منشأ العقيدة الإسخاتولوجية عند الأنبياء. ولقد فقد هذا الفكر سيطرته في الدوائر النقدية، نتيجة للحفريات البابلية وعلاقتها بتفسير العهد القديم، وبدأت تحل محلها آراء أخرى مثل نظريات جنكل وجرسمان. أما خلاصة ما نادى به أولئك، فهو أنه كان هناك منذ سحيق الزمن عقيدة إسخاتولوجية. وإن الإيمان العبراني، كما أنه تأثر في أمور كثيرة بالمعتقدات السائدة، تأثر أيضًا فيما يختص بالآخرة. لقد عرف العبرانيون، عن هذه الأمور قبل ظهور الأنبياء بزمن بعيد. والأنبياء أنفسهم كانوا يعرفونها وقد ضمنوها كتاباتهم. ولقد كانت هذه العناصر منذ البداية أسطورية منتشرة في كل العالم.

أما الفارق بين نظرية ولهاوزن، وهذه النظرية المعدلة فهو أن سريان الأفكار من الشرق، حدث في وقت أكثر قدمًا، حتى أنهم يعتقدون أن العبرانيين قد أدمجوها في معتقداتهم قبل أن ينادي بها لهم الأنبياء. وفي بادئ الأمر اتجه الأنبياء إلى استخدامها في الدوائر الأخلاقية والدينية. ولكن في مرحلة لاحقة، اتسعت دائرة العقيدة الإسخاتولوجية وحتى أصبحت تدرس لذاتها، ولأهميتها الخاصة.. ومن الملاحظ أن هذا التطور في الفكر النقدي، قد أدى إلى ظهور موقف جديد بالنسبة لتعاليم الأنبياء الأولين في هذا الخصوص. فقبل كل شيء لم يعد مجرد كون النبوة تضم الوعد مع التعزية، يعتبر طعنًا في صحتها.

وهكذا استطاع عاموس أن يتقدم بالوعد وبالتعزية، وكذلك إشعياء. وذلك لأن المادة جاهزة موجودة بين أيديهم. وقد أصبح لها صبغة تقليدية استقلالية، مما سهل إدخالها في كل مكان. فلم يعودوا بحاجة إلى حافز خاص، بل أصبحت جزءًا من روح النبوة العامة. والكثير من المادة التي رفضت فيما مضى كشيء لا قيمة له، وكنتاج للأنبياء ذوي النظرة الأخلاقية المتحيزة أصبحت مقبولة الآن. ونفس الشيء ممكن أن يطبق على ما يسمونه بالاتجاه الواقعي المثولوجي في الكتابات النبوية. ولم يعد هناك مجال لأن ننسب دخولها إلى عصر لاحق، من عصور الرؤى النبوية..

التعليم الإسخاتولوجي[1] للأنبياء:

بعد هذا التعريف المختصر لمدارس النقد نستطيع أن نتجه إلى دراسة التعاليم الإسخاتولوجية لهوشع وإشعياء دراسة موجزة. أما عاموس وميخا فسوف نشير إليهما إشارة ضمنية. ذلك لأن نفس المادة الموجودة عند الأولين، موجودة أيضًا عند الأخيرين. أما الموضوعان اللذان سنتجه إلى دراستهما فنستطيع أن نسميهما الدينونة ثم رد السبي. ولكي نثبت أن الحقيقتين لهما صبغة إسخاتولوجية، علينا أن نعرف ما هو المعنى المميز للإسخاتولوجية، من وجهة النظر الكتابية. ونظريًا، قد يبدو مناسبًا أن ندمج الأحداث أو الأزمات التي عرض لها الأنبياء، مع مد وجذر حركة التاريخ. فكل شيء فيه يتصل بما سبقه وما يليه. ولكن هذا سوف يفوت علينا الميزة الأساسية للإسخاتولوجية. أما هذه الميزة، فهي أن تلك الأزمات المذكورة، ليست مجرد حركات بلا ضابط، ولكنها حركات تؤدي إلى نظام ثابت راسخ تتركز عليه الرؤيا النبوية. فالوصول بالأمور إلى غايتها وكمالها هو الصورة المميزة للنبوات، كما لكل الإسخاتولوجية الكتابية. ولذلك فالدينونة المتنبأ بها هي الدينونة الأخيرة، ورد السبي المتنبأ به، هو رد السبي النهائي.

ميزة أخرى نلاحظها، هي في الواقع نتيجة للفكر السابق. فحينما يتحدث الأنبياء عن الدينونة، سرعان ما تدخل في حديثهم رؤى المجد فيجمعون بين الاثنين دون ما اعتبار إلى التتابع الزمني. فإشعياء يمزج وصفه لهزيمة الأشوريين تحت قيادة سنحاريب، بالصور الرائعة لأمجاد النهاية. ونستطيع أن نلمس أن الأخيرة كانت تنتظر حدوث الأولى، لتظهر وتشرق. إن الرؤيا تجري بسرعة أمام أعينهم. أما فلسفة تقصير الفترة المؤدية لهذا المستقبل الباهر، فهي واحدة من أعقد الأمور في تفسير العهد القديم، والعهد الجديد على السواء. ولا مجال للخوض فيها الآن.

هوشع:

وطريقة وصف الدينونة تختلف باختلاف ظروف النبي وأسلوبه الخاص به. وإننا نجد الفكرة في هوشع، أكثر وضوحًا منها عند الأنبياء الآخرين، لأنه كان فيها الكثير من شخصيته. صحيح أن هوشع يتفق مع الآخرين، في مناداته بأن الدينونة نتيجة لغضب الرب (9: 15؛ 11: 8، 9)، ولكن من الجانب الآخر، فإن لنفس الدينونة هدفًا آخر – عكس الأول – إنها تأديب اقتضته محبة الرب لإسرائيل ابنه لتزكيته وتهذيبه. لاحظ أنه بالنسبة للجانب الأول، كان الموت القومي أجرة الخطية القومية (5: 2؛ 7: 9؛ 13: 14).

والعدد الأخير من هذه الشواهد، ينبغي أن تترجم في صيغة الاستفهام: «هل من يد الهاوية أفديهم؟ هل من الموت أخلصهم؟» والجواب لا بد أن يكون بالنفي، فيجيب الرب نفسه داعيًا الموت، والهاوية إلى اكتسابهم: «أين أوباؤك يا موت؟ أين شوكتك يا هاوية؟» «تختفي الندامة عن عيني» (لاحظ كيف استخدم بولس هذه الآية – بصورة رائعة – للتعبير عن الانتصار في 1 كورنثوس 15: 55).

وفي (هو 13: 13) تندمج صورتا الدينونة من التدمير والتهذيب بوضوح. هنا إسرائيل الجديد هو الطفل الذي يولد، أما إسرائيل القديم فهو الأم الخاطئة التي تموت حالما يولد هذا الوليد. وفي إطار فكرة الزواج، فإن كل كوارث الدينونة تنجم عن ابتعاد الرب عن إسرائيل (5: 6، 15؛ 9: 12). أما الدينونة فإنها تؤدي إلى التجديد في أكثر من طريق، فهي تلقي الضوء على الأسباب التي أدت إلى

[1] الإسخاتولوجي أي المتعلق بالآخرة.

غضب يهوه، ونقمته بالقضاء على أدوات الشر، وهكذا تمهد الطريق للاعتراف بالخطية (8: 6؛ 10: 2–8؛ 14: 15؛ 11: 6). بل أنها تجبر إسرائيل على الانفصال عن حبها المدنس (20: 9، 12؛ 3: 3–5). ويعبر عن هذا رمزيًا، بصورة انفصال هوشع عن زوجته الزانية. ولكن النبي، يظل في انفصاله عن زوجته حتى بعد أن يعيدها إليه مرة أخرى (3: 3): «وأنا كذلك لك». إن الرب – بنفس الصورة – سوف يفصل نفسه عن الشعب إبان السبي، حتى يدفعهم إلى مفهوم أكثر صدقًا عن طبيعته وصفاته، لأنه بدون هذا يكون رجوعهم عن الأوثان هو رجوع إلى إله لا يفهمونه تمامًا. ولكن بهذه الواسطة يرجع إسرائيل إلى الرب، بإعلان جديد لا نظير له عن محبة الرب الفائضة (2: 14، 15).

أما نتائج هذه الاختبارات، فيصفها في الأصحاح الرابع عشر. هنا يقدم لنا صورة تجديد إسرائيل. وهي تتضمن، ليس الاعتراف العميق بالخطية فحسب، بل أيضًا الاعتراف بطبيعة الخطية فيهم. لاحظ التأكيد في العدد الثاني على كلمة «كل» إثم. أما الصورتان الرئيسيتان للخطية، وهما الكبرياء وعبادة الأوثان، فإننا نجد التركيز عليهما في العدد الثالث حيث يعترفون جهارًا بأن العبادة السطحية لا يمكن أن تشتري رضى الرب (عدد ٢) فالطريق الوحيد للخلاص هو محبة الله الوافرة الغافرة. ومما يستلفت النظر بشدة، هذا التذلل الواضح: إن إسرائيل لا تدعو نفسها زوجة الرب، ولا حتى ابنة، بل تدعو نفسها «اليتيمة» (عدد ٣). قارن أيضًا (3: 5؛ 11: 6)، حيث ترى نفس الحالة الفكرية: التوبة، ممتزجة بالثقة الوليدة، وبمخافة الرب.

إشعياء:

وفي إشعياء نجد أن صور الدينونة، مثلما كانت في هوشع، تتمشى مع نغمة النبي العامة. فطريقة تفكيره ونظرته للأمور تدور حول الله. بل أن رؤيته للدينونة في الأصحاح الثاني، تتحول إلى رؤيا لجلال الله ومجده، وتأتي هذه الرؤيا أمامه في صورة العاصفة، والزلزلة وتختفي الصورة الحربية السياسية. لأنه في معرض رؤيا جلال الله وعظمته، يختفي من أمام أنظار النبي منظر الهلاك المنصب على الخطاة، منظر الدينونة التي أراد أن يصفها. فالدينونة هنا تهدف – كما في كتابات ميخا أيضًا – إلى التطهير. ولكن هذا التطهير يحدث عن طريق اقتلاع عناصر الشد. إنها العملية التي بها تمحص البقية الباقية وتنقى (4: 3، 4؛ 6: 11–13؛ 10: 20–23؛ 17: 6، 7؛ 24: 13، 14؛ 28: 5، 6، 23–29).

أما العبارة – الجامعة المانعة – التي يستخدمها النبي للدلالة على هذه الدينونة فهي «يوم الرب» (2: 12). وترد هذه العبارة في عاموس أيضًا. وهي دليل على وجود إسخاتولوجية قديمة، سابقة لعصر الأنبياء. وصار لها أهمية عظيمة في إعلان العهد الجديد، «كيوم الرب». ويرى البعض في ذلك أن الرب وحده هو مركز الدائرة، بناء على ما ورد في إشعياء (2: 11). ومن المحتمل، أن إشعياء قد أعطاها هذا الاتجاه. ولكن المفهوم الأصلي، لا يقتصر على هذا المعنى.

واقترح آخرون تفسيرًا عسكريًا، وهو أن يوم الرب هو يوم انتصاره (قارن يوم مديان 9: 4).

واتجه آخرون – اعتمادًا على ما ورد في عاموس (5: 20) – إلى أن في ذلك إشارة إلى المقارنة بين الظلمة والنور، أي أنه سيكون هناك ظهوران متباينان متتابعان، الواحد يسبق الأخر مباشرة. ويعترض على ذلك بأنه على هذا الأساس، لا بد أن يكون مفهومه على الدوام هو الجانب المضيء، بينما في العهد القديم والجديد على السواء نجد أنه يشير إلى الجانبين.

وفي عاموس، نجد أن الجانب البارز هو استئصال شأفة الشر، بينما في إشعياء، هو محو كل صورة مشوهة عن الله. وفي النبوات المتأخرة من إشعياء (28–38) نستطيع أن نلمس وجود علاقة إيجابية بين الدينونة والتجديد. فما حدث في أزمة سنحاريب، ليس محو الأشرار وغير المؤمنين فحسب، بل أيضًا تعريف الآخرين، بمدى شناعة خطية إسرائيل، ومدى سمو نعمة الرب.

أما في الجزء الثاني من سفر إشعياء، فإننا نرى السبي يصور على أنه عملية تكفير عن خطية إسرائيل، (بحسب مفهوم العهد القديم)، وفكرة الكفارة هذه تصل إلى أسمي تعبير عنها في الأصحاح (53). في صورة «عبد الرب»، كما أنه يصور السبي كالمؤدب الذي يقود إسرائيل إلى التوبة (59: 12–15). هكذا تتخذ فكرة «البقية» صورة أكثر إيجابية لديه مما هي بالنسبة لعاموس – بالنسبة لعاموس، لا تزيد البقية عن كونها بقية، أما بالنسبة لإشعياء، فتعني «وتوجد أيضًا بقية». في ميخا (7: 7–20)، نجد أنه يتفق تمامًا مع ما ورد في الجزء الثاني من نبوات إشعياء، حيث يوضع الاعتراف في فم إسرائيل، مما يعني أن اختبار السبي، قد أثمر شعورًا عميقًا بالخطية...

أما بالنسبة للأمم الغريبة أي الأجنبية، فإننا لا نجد في عاموس أو في هوشع ما يشير إلى نتائج الدينونة، سواء بالمنفعة أو بالضرر؛ فالإسخاتولوجية النبوية لديها ما في جانبها السلبي والإيجابي، وينقصها عنصر الشمول، أما إشعياء وميخا، فإنهما يشيران إلى ما يفيد الأمم أو ما يقع عليهم من ضرر، في الأزمة القادمة على إسرائيل.

خلاف آخر هو، إن إسخاتولوجية الدينونة عند عاموس وهوشع بسيطة، على النقيض منها لدى إشعياء وميخا، فهي مركبة. أما الأولى، فتنقسم إلى شطرين: الدينونة ورد السبي، وكل منهما قائم بذاته، بينما عند إشعياء وميخا، يصبح هذا النظام مركبًا، فقبل كل شيء هناك انفصال في الزمن بين الدينونة على المملكة الشمالية، والدينونة على المملكة الجنوبية. ثم هناك أمر آخر: إن كلًا من إشعياء وميخا، يتوقع دينونة مبدئية على آشور التي لا صلة لها بالانهيار النهائي للقوة العالمية، والتي لا صلة لها – بناء على ذلك – باستمرار موقف العداء من إسرائيل في المستقبل.

من وجهة نظرنا نقول إن هذا الخلاص الوشيك، له صلته الأكيدة بالخلاص النهائي، فإشعياء وميخا ينظران إلى الدينونة، كدراما تستكمل في مراحل متتابعة، فأشور لن تكون الآلة الأولى أو الأخيرة في توقيع دينونة الله على إسرائيل، فبعد الأشوريين يأتي دور البابليين، الذي يذكره كل منهما (إشعياء 13، 14؛ ميخا 4: 10). وإلى جوار ذكر بابل بالذات تلوح من بعيد، أشباح تجمع مشئوم من أمم كثيرة، تعد نفسها للهجوم، ومصيرها إلى الهزيمة والفناء بصورة أعجب وأرهب مما سيحدث للعدو الوشيك (إشعياء 17: 12، 24–27 التي كثر ما يطلق عليها اسم رؤيا إشعياء؛ ميخا 4: 11–13).

أما أهم الفوارق فهو في ظهور المسيا وعمله، في دراما الدينونة التي يقدمها كلٌّ من إشعياء وميخا (إشعياء 9؛ 11؛ ميخا 5: 2)، واختفائه من صورة الدينونة لدى هوشع وعاموس. في هوشع، يظهر المسيا كعنصر استقرار في المملكة في المستقبل. (3: 5).

الأيام الأخيرة في هوشع:

في محاولتنا أن نلخص صورة الحالة التي سيكون عليها الشعب في المستقبل، سوف نعرض لآراء هوشع وإشعياء، كل على حدة:

أما في هوشع، فيجب أن نلاحظ الأمور الآتية: أن اتحادًا جديدًا بين الرب وإسرائيل، لا بد أن يقوم. (لاحظ أن هذا لا يُرمز إليه بعودة الزواج الأول بين الزوج والزوجة اللذين انفصلا بالطلاق، بل بزواج جديد مغاير كليةً)، وسوف تسبق ذلك الزواج، خطبة جديدة مثل الخطبة الأولى، وهنا تخرج النبوة عن إطار القصة. يحدث ذلك لبيان أن القديم سيُمحى تمامًا، حتى لا يلقي بظله القاتم على المستقبل المبارك، لهذا الاتحاد الإسخاتولوجي؛ لأجل هذا لا يذكر النبي قصة اختباره زواجه الخاص في الأصحاح الثالث، ولكنه يخرج عن نطاق الصورة، لأن اللطخة الأولى العالقة بالانفصال الأول، لطخة لا تُمحى، ولا ينبغي أن تكون في العلاقة النهائية، بين الرب وإسرائيل؛ فالاتحاد الجديد لا طلاق فيه ولا انفصال، وهذا ليس أكثر من التعبير الإسخاتولوجى، تحت رموز الصورة الزوجية..

أما المظهر الروحي الشخصي لهذا الاتحاد الجديد، فإننا نجد نبوة عنه في (2: 18–20)، أما المظهر الطبيعي بصبغته فوق الطبيعية، فيشار إليه في الأعداد (21–23)، وفي الأصحاح الرابع عشر تتحد الصورتان، فيصبح الإسرائيليون أبناء الله الحي (1: 10). هذا الوعد يستخدمه بطرس وبولس، ويطبقانه على دعوة الله للأمم (1بطرس 2: 10، رومية 9: 25، 26)، ليس لأن هذا الأمر، كان في ذهن هوشع، ولكن لأن المبدأ في الحالتين واحد لا يتغير، ولأن الأمم قد أُدخلوا في نطاق عهد إسرائيل..

سوف يتبع رد سبي إسرائيل زيادة كبيرة في النسل (1: 10) ولقب «يزرعيل» في (1: 4)، الذي كان له معناه المشئوم، سوف يكون له معناه الجديد المفرح. سوف يزرع الرب الحفنة الباقية من شعبه في الأرض ليجعل منهم جمهورًا عظيمًا. سوف يعود قسما الشعب إلى الاتحاد، فيُشفى ذلك الصدع الذي حدث بينهما. سوف يقيم الشعب المتحد، مَلِكًا من بيت داود عليهم، وهذا عكس ما فعلوه في شرهم، فلما اختاروا رؤوسًا كثيرين، هكذا سوف يختارون رأسًا واحدًا ليملك عليهم (1: 11؛ 3: 5)، وسوف يمتد سلطانهم إلى الشعوب المجاورة (1: 11). ويستخدم هوشع عبارة شاملة «للدلالة على هذا المستقبل العتيد» أخيرت هياميم «آخر الأيام» (3: 5). ويبدو أن العبارة في هذا الموضوع، لا تشير إلى الحالة المباركة في المستقبل، بقدر ما تشير إلى الأزمة النهائية المؤدية إليها.

المجد القادم في إشعياء:

أما إشعياء فإنه يجد لذته في الإشارة إلى عصر ما بعد الدينونة، كإعلان أسمى لمجد الرب. أما رؤيته لذلك فتتمركز في القدس وفي المدينة، بينما في عاموس وهوشع، وحتى في ميخا، تتركز الرؤيا في الأرض. ولغة النبي تكسوها مسحة كهنوتية جليلة، تتفق مع غلبة نغمة الجلال الإلهي في رسالته؛ فالمستقبل سوف يكون حالة يتمكن فيها الشعب من العكوف على خدمة الله بدون عائق، وفوق كل جبل صهيون، كما على مجتمعاتها، سوف تحل السحابة المظللة الحافظة، عمود النار المضيء، كما كان في أيام البرية، لأن على كل مجد غطاء (4: 5).. وفي نفس الوقت يُدخل النبي بركات الحياة الزراعية المثالية في الصورة، لكنه يفعل هذا في إشارة واضحة إلى الفرصة الأعظم التي تقدمها مثل هذه الحياة، للحفاظ على موقف الاتضاع والبساطة تجاه الله، وذلك على النقيض من الصورة المصطنعة والترف الزائد، التي يرى النبي فيها الأساس الخفي لنسيان الرب؛ فإسرائيل في هذه الأيام المثالية، سوف تضع كل افتخارها في ثمر الأرض الذي يمنحهم إياه الرب (4: 2؛ وقارن 30: 23–26؛ 32: 16–20). أما التعبير «غصن الرب» الذي يظهر في إرميا وزكريا، مشيرًا إلى المسيا، فيمكن أن يفسر أيضًا بهذا المفهوم في إشعياء (4: 2)، لكن البعض يقولون إنه إشارة إلى نتاج الأرض في الظروف التي ذكرناها..

تبدو هذه الصورة في أسمى جلالها، حين يصف النبي الحالة المستقبلة بأنها الفردوس المسترد، الذي كان في بدء الخليقة (11: 6–9؛ 65: 17–25). هنا نرى اصطباغ الوجود كله بصبغة فوق

طبيعية، ويبدو أن الفكر بعودة الظروف الذهبية القديمة، يكوِّن عنصرًا هامًا في كافة المفاهيم الإسخاتولوجية، حتى الأممية، مع هذا الفارق، إنه عند الأمم يرتبط هذا الفكر بدورات متتابعة، من الأعلى إلى الأدنى، بينما في الكتاب ترتبط كل الأشياء بالنهاية. أما الانتقال من كنعان المستردة إلى الفردوس المسترد، فليس أمرًا عسيرًا؛ ذلك لأن كنعان، منذ البداية، وهي الأرض التي تفيض لبنًا وعسلًا، كانت مثالًا أو رمزًا للفردوس (عاموس 9: 13؛ هوشع 2: 21–22؛ 14: 5–7). أما إشعياء فإنه يحلق بأجنحة النبوة إلى ما هو أعلى من ذلك، حينما يتكلم عن «سموات جديدة وأرض جديدة» يخلقها الرب (65: 17؛66: 22).

أما مفهوم المسيا كشخص حقيقي، فنقرأ عنه في إشعياء (9: 1–7)، وربما أيضًا في الأصحاحين (32؛ 33). كما نقرأ عنه في الأصحاح الخامس من ميخا، كما في هوشع (3: 5) بناء على أحد التفاسير، حيث يمكن أن يكون داود، اسمًا للمسيا، لكننا لا نجد ذلك في عاموس. أما وجهة النظر التي يدخل بها مفهوم المسيا في كتابات إشعياء، فهي الصورة السرية المقدسة: حيث يصبح المسيا ضمان ووسيلة حلول الرب المستمر وسط شعبه، واسم «عمانوئيل» يعبر بوضوح عن هذا المفهوم الأساسي. بعد ذلك نلتقي في إشعياء (53) بالمسيا تحت تعبير «عبد الرب»، حيث يبدو في صورة المكفرعن خطية إسرائيل بذبيحة نفسه، على أساس مبدأ حمل الخطية النيابي، لكن الفكر الأساسي أكثر اتساعًا من ذلك؛ ففي أصحاح (9) نرى المسيا في صورة الملك المثالي، والنبي يبدو هنا كأنما ينتقل برؤياه من المنظر الحزين المظلم، لسبي جانب من المملكة الشمالية على يدي تغلث فلاسر، إلى المنظر المشرق الباهر، الذي يتميز به مجد المسيا؛ فالظلمة الكثيفة قد خيمت على أسباط المملكة الشمالية الشرقية، لكن النور الذي استطاعوا أن يلمحوه عند بزوغه من بعيد، يشرق في النهاية على الشعب كله؛ فالمسيا هو محور ومركز هذه الرؤيا المشرقة، وظهوره يفسر كل ما سبق. (لاحظ تكرار كلمة «لأن» في الأعداد 4، 5، 6 ليربط – في كل حالة – ما سبق بظهور المسيا كالعامل النهائي، الذي هو مرمى كل نبوة).

ثم يأتي التأكيد على أن المسيا هو عطية الله: «لأنه يولد لنا ولد، ونعطى ابنًا». إننا لنرى التطابق الكامل بين هذا الابن وبين الرب، بصورة تعلن ألوهيته، فلا يمكن لمن لا تتوفر فيه هذه الصفات التي يعددها النبي، أن يقوم بالعمل المقدس المنوط به. هنا نلتقي بأسماء أربعة: «العجيب المشير»، «الإله القدير»، «الآب الأبدي»، «رئيس السلام».

الصفتان الأوليان تشيران إلى ما هو المسيا في ذاته، أما الأخيرتان، فتشيران إلى ما هو في صلته بشعبه. الصفة الأولى تصف حكمته في المشورة، والثانية قدرته في العمل والتنفيذ. من استخدام بعض هذه الصفات، للإشارة إلى الرب نفسه في (10: 21، 40: 28)، نستطيع أن نرى المستوى الرفيع الذي ارتفع إليه النبي في تعليمه عن المسيا.

من الجانب الآخر، نجد النبي في أصحاح (11)، يؤكد حقيقة تزويد المسيا بعطية الروح القدس، للقيام بمهامه؛ فروح «الرب» يحل عليه، ليس حلولًا وقتيًّا، بل بصورة دائمة (قارن ما ورد في 61: 1–3).

ونستطيع أن نقول إن أولى هاتين الصورتين للمسيا، تظهر في الإنجيل الرابع، بينما الأخيرة في الأناجيل الثلاثة الأولى. الروح هنا أيضًا، هو روح المشورة أولًا، وروح القوة ثانيًا، تضاف إلى هاتين عبارتان وصفيتان لعمله كالديان: في معرفته بحقيقة الأشياء وفي مخافة الرب، أي على أساس المبدأ الديني، كما يؤكد بصورة خاصة على خدمته الخلاصية للمساكين والبائسين. إلى جوار هذا يذكر

هلاك الأشرار الذي يتم بصورة فوق طبيعية: «بقضيب فمه... وبنفخة شفتيه» (قارن ما جاء في مزمور 2: 9؛ 2تسالونيكي 2: 8).

العهد الجديد

الفصل الأول

نسيج الإعلان في العهد الجديد

هناك طرق ثلاث بها نستطيع أن نحدد نسيج الإعلان في العهد الجديد، من داخل الكتاب نفسه، وعبارة «من داخل الكتاب» لها أهميتها القصوى؛ لأننا لا نجرؤ على أن يُفرض على العمل الإلهي وحصيلته، منهاجًا نستوحيه من مصدر خارجي، فإن كان الفداء والإعلان، يكوّنان كيانًا عضويًّا واحدًا، فكأي كيان عضوي آخر، ينبغي أن ندعه يتحدث لنا عن ذاته ووحدته، إما عن طريق دراسته، أو بقبولنا منه كيفية تكوينه، حيث أنه في نقاط معينة يكشف عن نموه الداخلي. وهذه الطرق هي:

أولًا: من الدلالات الكائنة في العهد القديم

هذه هي أولى الطرق أمامنا؛ فتدبير العهد القديم، هو تدبير يمتد إلى الأمام ويتطلع إلى الأمام، وعلى أساس الطبيعة الواقعية لديانة الكتاب، فإنها تثبّت وجهها نحو أشياء جديدة؛ والنبوة هي أصدق دليل على ذلك، لأن التنبؤ بما سوف يحدث، ليس عنصرًا عرضيًّا في النبوة، بل هو من صميم جوهرها. إننا لنجد – بشكل خاص – أن النبوات الإسخاتولوجية، والتنبؤات المرتبطة بالمسيا، كلها تشير إلى المستقبل، ليس فقط المستقبل كحالة أسمى نسبيًّا، بل كحالة أسمى بصورة مطلقة، حالة ثابتة راسخة بالقياس إلى الحاضر، وإلى مراحل تطوره. هنا نستطيع أن نصل في المبدأ إلى التمييز بين القديم والجديد، فالعهد القديم في موقفه النبوي، يسلم بحقيقة العهد الجديد، وهناك فقرات فيها تبرز كلمة «جديد»، بصورة تلقائية، وكأنما لتبين الفارق بين ما هو كائن وما سوف يكون (إشعياء 65: 17؛ حزقيال 11: 19)..

هذا الاستخدام الفني لكلمة «جديد»، قد انتقل إلى قاموس تدبير الإتمام في العهد الجديد (متى 13: 52؛ مرقس 16: 17؛ 2كورنثوس 5: 17؛ رؤيا 2: 17).

هناك نبوة واحدة فيها تتبلور هذه الصورة الفكرية في عبارة «العهد الجديد» (البيريت) وباليونانية (الدياثيك). هذه النبوة هي الواردة في إرميا (31: 31–34). ومع أن «البيريت القديم» لا يذكر صراحة بجانب «العهد الجديد»، فإن الفكرة واضحة في الكلمات: «ليس كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر».. في هذه النبوة نرى، إلى جوار اسم العهد الجديد، وصفًا دقيقًا لسمتين مميزتين للنظام الجديد: أما الأولى فهي أن الرب سيخلق الطاعة للناموس، بكتابته على القلوب. والثانية أنه سوف يكون هناك الغفران الكامل للخطية؛ أما ما يهمنا في هذا الصدد فهو أن تلك الجدة لا تشير بصورة عامة إلى شريعة دينية فحسب، لكنها تمتد إلى دائرة الإعلان ومعرفة الله: «سيعرفونني من صغيرهم إلى كبيرهم».

ثانيًا: من تعاليم الرب يسوع

لا تتكرر العبارة في أسفار العهد القديم بعد إرميا، حتى إذا وصلنا إلى قصة البشائر، نلتقي بها مرة ثانية في حديث الرب يسوع لتلاميذه في العشاء الأخير؛ فهو يسمي دمه: «دم العهد» (متى، مرقس)، أما لوقا فيقول «العهد الجديد بدمي»، وكذلك ينحو بولس منحاه. من الواضح أن ربنا هنا يعلن

أن دمه (أي موته)، هو أساس ومنطلق صلة دينية جديدة، بين التلاميذ وبين الله، ومع أنه لا يستخدم عبارة «العهد القديم» للإشارة إلى الصلة السابقة، فإن الإشارة الضمنية إلى ما ورد في خروج (24) وإرميا (31)، حتى بدون استخدام كلمة «الجديد» في لوقا، وفي 1كورنثوس (11: 25)، فإنها تظهر أنه كان في فكره مقارنة بين عهد قديم مضى، وعهد جديد يحل محله. هذا لا علاقة له بالمفاضلة بين ترجمة «دياتيك» إلى «وصية» أو «عهد»، ففي كلتا الترجمتين تبدو المقارنة بين تدبيرين دينيين متميزين.

ثم من الواضح أن هذا العهد، غير معرض للتغيير أو النسخ، له دلالته النهائية؛ فهو يمتد إلى الحالة الإستخاتولوجية، مما يجعل منه عهدًا أبديًا. هذا نستطيع أن نستنتجه من تصريح السيد أنه لن يشرب بعد من نتاج الكرمة، حتى يشربه جديدًا (ويضيف متى «معكم») في ملكوت الله (ويذكر لوقا: «حتى يكمل في ملكوت الله»)، فما ندعوه «العهد الجديد» هنا، يظهر منذ البداية كالعهد الأبدي، أما ما دعا الرب إلى استخدام هذا التعبير في هذه الفرصة، مع أنه لم يستخدمه في تعاليمه من قبل، بل تحدث عن الملكوت بصفة مطلقة، فهو أمر لا مجال للخوض فيه هنا.

ينبغي أن نلاحظ أيضًا، أن المقارنة هنا، ليست في المقام الأول مقارنة إعلان؛ فالكلمات تتحدث عن عهد جديد في الاقتراب إلى الله، لا عن عصر جديد في الكشف الإلهي عن ذاته، ولو أن هذا يفترض أن يكون متمشيًا مع القاعدة العامة: إن التقدم في الديانة، يتبع التقدم في الإعلان.

ثالثًا: من تعاليم بولس وبقية الرسل

وإذ ننتقل إلى بولس الرسول، وهو أعظم شارح لتقسيم تاريخ الفداء والإعلان إلى قسمين، نجده يتكلم ليس فقط عن عصري الناموس والإيمان، بل يعبر عن ذلك بالقول: «بعدما جاء الإيمان» (غلاطية 3: 25). لذلك لا غرابة أن نجده يميز بوضوح بين «العهد» (الدياثيك) «الجديد» و «العهد» (الدياثيك) «العتيق» (2كورنثوس 3: 6، 14). هنا أيضًا نجد تمييز بين خدمتين: خدمة الحرف وخدمة الروح.. خدمة الدينونة وخدمة البر، كما نجد فكرة الفارق في الإعلان الذي يكمن وراء الفارق في الخدمة بين موسى وبين بولس: هناك «قراءة» لموسى، أي قراءة الناموس، وهناك «مجاهرة» (بالكلام)، «ناظرين» مجد الرب (2كو 12:3،14 15، 16). من عبارة «قراءة العهد العتيق» (عدد 14)، استنتج البعض أن الرسول كان في ذهنه فكرة أسفار عهد جديد تأخذ مكانها مع أسفار العهد القديم، لكن العدد (15) يرينا أن «قراءة العهد العتيق» تعني قراءة الناموس، فالناموس كثيرًا ما يسمى في العهد القديم «بالعهد» (البيريت أو الدياثيك)، لذلك في العدد (15) «قراءة موسى» قد استثبدلت «بقراءة العهد العتيق».

الرسالة إلى العبرانيين تعطينا أوضح تعليم بخصوص بنيان خطة الفداء، وعلى الأخص كما تأسست وتحددت في نسيج الإعلان نفسه، ولا داعي لاقتباس بعض الشواهد المتفرقة، ذلك لأن الرسالة كلها زاخرة بها في (9: 15) نقرأ عن «عهد جديد، ومع أننا لا نلتقي هنا بعبارة «العهد القديم» إلا أننا نجد ما يدل عليه بعبارات أخرى، ولقد كان التدرج من العهد القديم إلى الجديد – في رأي كاتب الرسالة – شديد الارتباط بازدهار الإعلان، كما يتجلى ذلك في افتتاحية الرسالة: «الله بعد ما كلم – كلمنا – في ابنه، الذي جعله وارثًا لكل شيء... بعد ما صنع بنفسه تطهيرًا لخطايانا، جلس... والعبارتان «بعدما كلم» و «كلمنا» تربطان القديم بالجديد، باعتبار السابق تمهيدًا للاحق.

التدبير الجديد تدبير نهائي:

من الملاحظ أنه في العبرانيين (1: 1–2)، كما في أقوال العهد القديم وفي أحاديث الرب يسوع وكتابات بولس، نجد أن العهد الجديد هو عهد ختامي نهائي، وهذا ينطبق أيضًا على الإعلان الذي جاء به؛ فالعهد الجديد ليس عهدًا يفضي إلى سواه، لكنه الإعلان النهائي الختامي، الذي لا شيء بعده؛ فبعد أن «كلمنا... في ابنه»، لا يمكن أن يكون هناك حديث أسمى من هذا. يتحدث بولس أيضًا في (غلاطية 4: 4) عن الله مرسلًا ابنه في «ملء الزمان»؛ لذلك فلا مجال هنا للنظرة التصاعدية من الأنبياء إلى يسوع إلى الرسل؛ فإعلان العهد الجديد، وحدة عضوية كاملة ومتكاملة تفي ذاتها. إنه يشمل الرسل الذين هم شهود للمسيح ومفسرون لأقواله، لكنهم لم يكونوا وسائل منفصلة للإعلام، وأنه من الخطأ في الفهم أن يقال: لنرجع من الرسل، وعلى الأخص بولس، إلى يسوع، ففي هذا نخطئ فهم فكر يسوع، كما نخطئ فهم فكر كتاب العهد الجديد. مثل هذا التفكير نابع من عقلية رياضية جامدة، لا تعرف إلا جمع الأعداد وطرحها، أو على أفضل الوجوه، ضربها وقسمتها. إننا إذا أردنا أن نفهم يسوع، علينا أن نتخذه كمركز لحركة إعلان تدور حوله وتطوي في ثناياها كل عملية الإعلان؛ فحينما نفصل بين يسوع وبين ما حدث قبله وما جاء بعده، فإننا لا نعجز عن أن ندركه فحسب، بل أيضًا – لأجل مظهره الرفيع الفريد المتألق – لا يمكن أن نرى الكفاية لحمل هذا الثقل الرهيب من وجهة النظر فوق الطبيعية للعالم بأجمعه.

في واقع الأمر، يسوع نفسه لا يعتبر مطلقًا، إنه بخدمته الزمنية على الأرض، كان مفسر الحق الأوحد، بل أنه هو الحق العظيم الذي تدور حوله كل التفسيرات، ولم يعزل نفسه يومًا عن مفسريه، بل على عكس ذلك، جعلهم واحدًا معه، سواء في السلطان المطلق أو في كفاية المعرفة المعطاة لهم (لوقا 24: 44؛ يوحنا 16: 12–15)، بل إنه قد جعل ذلك التماثل، حقيقة واقعية عن طريق موعد، وعطية الروح القدس؛ فالروح يأخذ مما للمسيح ويخبر من يقبلونه. بالإضافة إلى ذلك، فإن مهمة يسوع الفدائية، وجهت كل الحقائق الهامة إلى هذه الغاية، حيث أنه بافتراق الرب عن تلاميذه، صار من المستحيل أن يقوم هو بنفسه بتفسير كل الحق لهم، لهذا فإن تعليم الرب يسوع، يفترض لزوم تعليم الرسل، لا إهمال هذا التعليم، لأننا إن تجاهلنا تعليم الرسل، لا نستطيع أن نفهم تعليم الرب يسوع كما يجب.

أما الصلة بين يسوع وبين الرسولية، فهي الصلة بين الحقيقة التي تنتظر التفسير وتفسير هذه الحقيقة. هذا هو المبدأ الذي يسير عليه كل الإعلان، بل إن أسفار العهد الجديد كلها تقوم عليه، وهذا هو الأساس لترتيب الأسفار: الأناجيل والأعمال أولًا، ولو أنه من وجهة النظر الأدبية، ليس هذا هو التسلسل التاريخي، وقد وُضعت البشائر والأعمال أولًا، لأنها تتضمن الحقائق الواقعية للفداء في العهد الجديد. كما ينبغي ألا يفوتنا أننا نلتقي في البشائر وسفر الأعمال، بتجسيم هذا المبدأ نفسه، فمهمة يسوع لا تقتصر على تقديم الحقيقة أو الحقائق فحسب، بل أن يقرن الحقائق التي يقدمها بنور يسطع عليها فيزيدها إيضاحًا؛ لأن تعليمه يواكب عمله. لكن تعاليم يسوع متفرقة وأقل شمولًا من تعليم الرسائل، إنها تشبه الجنين، الذي مع صغره وعدم وضوحه، يحوي كل المقومات التي تظهر في الكائن الحي البالغ.

هذا هو المنطلق الذي منه نتجه إلى الحديث عن الإعلان في العهد الجديد وعن تفسيره التاريخي، أي ثيولوجية العهد الجديد، وهو يفسر لنا أيضًا ما يبدو من عدم التكافؤ في مجال الامتداد التاريخي، بين العهد القديم والعهد الجديد. وعدم التكافؤ هذا، نابع من نظرتنا إلى الإعلان الجديد في حد ذاته وليس في كونه تمهيدًا وأساسًا، للفترة العظيمة التي تلته. إننا نقيس آلاف السنين التي تغطي عصور العهد القديم، بصورة آلية، بما لا يكاد يصل إلى مائة عام من حياة المسيح والرسل. لكن واقع

الأمر هو أن إعلان العهد الجديد، لكونه الإعلان الختامي، فإنه يمتد إلى كل التدبير الذي جاء يسوع المسيح ليبدأه؛ لذلك فالعهد المختص به، يسمى بالعهد الأبدي (عبرانيين 13: 20)، فهو العهد الإسخاتولوجي؛ لذلك فالقياس الزمني لا محل له هنا.

أما عدم التكافؤ الذي نراه، فما هو إلا لأنه تنقصنا النظرة الإسخاتولوجية، التي ترى في يسوع «المكمِّل» لكل شيء... لذلك فنحن نميل إلى الحديث عن العهد الجديد، من ناحية تاريخ كتابة أسفاره، بأنه يمتد من ميلاد يسوع إلى موت آخر كاتب من كتَّاب أسفار العهد الجديد. لكننا نعرف جيدًا، أننا نحن نحيا في تدبير العهد الجديد، كما كان بطرس وبولس ويوحنا.. ولأجل الإيضاح يحسن أن نميز بين وقت ظهور الإعلان الذي فتح أمامنا عصر الخلاص، وبين عصر الخلاص نفسه؛ حيث أننا نطلق على الاثنين اسم العهد الجديد، لكننا لن نتعرض في بحثنا اللاهوتي الكتابي إلا للحقبة الأولى فقط.

وعليه فسيكون أول وأهم ما تناوله في بحثنا: هما الإعلان المباشر عن طريق المسيح، والإعلان الذي أعطاه المسيح عن طريق رسله، وإذ نلقب هذا بمقدمة تدبير العهد الجديد، فإننا نستطيع أن نميز حقبًا تمهيدية، قبل أن ندخل إلى المقدمة نفسها. كل ما يسبق خدمة المسيح الجهارية، يمكن أن نعتبره في حدود هذا المفهوم: الأصوات المرافقة للميلاد.. كرازة المعمدان.. معمودية يوحنا ليسوع.. تجربة يسوع. كل هذه تستلزم منا الدراسة، قبل أن ندخل في دراسة محتويات الإعلان في خدمة المسيح.

من الجانب الآخر، هناك أمور أخرى، مثل مشكلة التطور التقدمي، وطريقة يسوع التعليمية، نراها في نسيج حيوي واحد مع رسالته، مما يستوجب أن نوليها اهتمامنا. هذا ينطبق بالأولى بصورة أقوى على تعاليمه عن طبيعية الله، وعن العهد القديم، وهذا هو أساس التقسيم الذي راعيناه في مواضيع البحث الذي سنعرض له في هذا الجزء من دراستنا.

هل نتوقع إعلانًا لاحقًا؟

قد يثار أمامنا السؤال: هل لنا في حدود المبادئ التي أوضحناها – أن نتوقع إعلانًا جديدًا في مخطط إعلان العهد الجديد؟

الجواب الوحيد السليم على هذا هو: أنه لا يمكن إضافة إعلان جديد إلا حال ظهور أحداث موضوعية جديدة، ذات صبغة فوق طبيعية، تحتاج في فهمها إلى تفسيرات جديدة من الله. هذا ما سيتم في الأحداث الإسخاتولوجية. ما سيحدث حينذاك، سوف يشكل دورة جديدة في الفداء، جديرة بأن توضع جنبًا إلى جنب مع العصر الموسوي وعصر المجيء الأول. على هذا فإن سفر الرؤيا يمتزج بصورة الأحداث الأخيرة، التي تشف عن النبوة، وتفسيرها.

على ذلك نستطيع أن نقول إن حقبة ثالثة من الإعلان لا تزال قادمة، وبعبارة أكثر دقة نقول، إن هذه لن تكون قائمة بذاتها، بقدر ما هي تكميل للحقبة الثانية. إنها تنتمي إلى إعلان العهد الجديد، وتكوِّن القسم الأخير فيه.

أما ما يدعيه البعض من الإعلانات الصوفية كامتياز شخصي، فهو أمر لا يتفق مع سمو ديانة الكتاب؛ فالتصوف في هذا الإطار، ليس أمرًا قاصرًا على المسيحية، بل هو موجود في كافة الديانات، جيدها، ورديئها، وهو في أسمى حالاته، إظهار لديانة الطبيعة، بكل ما فيها من قصور وأخطاء. أما بالنسبة لمشتملاته أو قيمته الكامنة، فهي أمور لا يمكن التحقق منها إلا إذا وضعناها في ميزان الكتاب المقدس، وعندما نزنها بهذا الميزان، يتضح لنا أنها لا يمكن أن تكون مصدرًا للإعلان عن الله...

الفصل الثاني

الإعلان المرتبط بالميلاد

نكرر هنا مرة أخرى أن القاعدة العامة هي: أن الأحداث تسبق ثم تأتي الإعلانات المفسرة لها. أما ما حدث هنا، فهو ما يسميه علم اللاهوت «بالتجسد»، ونفضل نحن أن نسميه «بالميلاد»؛ فهذا ما يتفق مع وجهة نظر الإعلانات المصاحبة له، وأننا نلتقي بوجهة نظر التجسد، ليس في علم اللاهوت فيما بعد فحسب، بل أيضًا في مسيرة الإعلان اللاحقة، وهي تصور لنا اتجاهًا رأسيًّا، من السماء إلى الأرض، من الإلهي إلى الإنساني، فالمسيح أزلي الوجود، يظهر في دائرة الطبيعة البشرية، ومن هو فوق مستوى التاريخ، يدخل في دائرة التاريخ، وإننا لنجد الإشارات إلى ذلك في تعاليم الرب (حتى في البشائر الثلاث الأولى)، أما في تعاليم يسوع، كما وردت في إنجيل يوحنا، فإن الإشارات إليها كثيرة جدًّا وواضحة، وتتبلور هذه العقيدة بأكثر وضوح في تعاليم بولس، أما في مقدمة البشارة الرابعة، ورسائل يوحنا فإننا نلتقي بالصورة الكلاسيكية لها.

لكن هذه كلها تقدم لنا مراحل لاحقة في إعلان العهد الجديد، أما هنا، في زمن وقوع الأحداث ذاتها، فإن الاتجاه يتخذ خطًّا أفقيًّا. وبدون أن نتنكر لبقية الصور المرافقة، التي تختفي وراء ستار الغموض، فإن الأحداث في وقوعها، كانت تتكلم بلسان النبوة وإتمامها، وهكذا تتحرك أفقيًّا على مستوى مسار التاريخ؛ فما وعد به الرب الآباء في القديم عن مجيء المسيا، ها هو قد تم بالفعل؛ فمثالية النبوات القديمة، قد تجسمت بصورة واقعية حقيقية. هذا ليس معناه أن ما حدث في مسيرة التاريخ، هو على هذا الأساس شيء طبيعي؛ فالتاريخي يمكن أن يكون فوق الطبيعة، والفوق الطبيعي، يمكن أن يدخل التاريخ، وهكذا يصبح جزءًا من التاريخ في أسمى صوره. على ذلك، فحينما يقول المؤرخون، إنهم مختصون بدراسة الطبيعي فقط، فإنهم يجانبون الصواب، فما هذا إلا بدافع التحيز والتحامل.

المشاهد المرتبطة بالميلاد:

أما ما يرتبط بهذا العنوان فهو: بشارة الملاك ليوسف (متى 1: 20، 21، 23) وبشارة جبرائيل لزكريا (لوقا 1: 11–22) وبشارة جبرائيل لمريم (لوقا 1: 26–38) ونبوة أليصابات (لوقا 1: 42–45) وتسبحة العذراء مريم (لوقا 1: 46–55) ونبوة زكريا (لوقا 1: 68–79) وبشارة الملائكة للرعاة وما أعقبها من التسبحة الملائكية (لوقا 2: 10–14)، ثم نبوة سمعان الشيخ (لوقا 2: 29–35) ونبوة حنة في (عدد ٣٨).

أما الملامح المميزة لهذه المشاهد كلها، فهي على النحو التالي:

(أ) أن هناك توافقًا في أسلوب التعبير مع نبوات العهد القديم، وهذه الصورة تثبت استمرارية الإعلان، وترابطه بين القديم والجديد. إن التدبير الجديد يبدأ بأحاديث الآباء. لقد كان هذا ملائمًا في ذاته، كما أنه جعل الإعلانات أكثر وضوحًا بالنسبة لأولئك الذين قدمت إليهم، وهم أناس قد رضعوا ألبان العهد القديم، وهكذا نرى تسبحة العذراء، زاخرة بالعبارات المقتبسة من المزامير، كما من صلاة حنة (1صموئيل 2: 1–10)...

(ب) هناك أيضًا اتجاه واضح لإدماج الأمور الجديدة في كائن عضوي واحد، مع تاريخ الفداء في العهد القديم؛ فالميلاد يرتبط ببيت عبد الله داود، كما جاء بفم أنبيائه القديسين (لوقا 1: 69–70). إنه إتمام للقسم الذي أقسم به الرب لإبراهيم (عدد ٧٣)، بل هو إتمام للنبوة التي أعطيت منذ بدء العالم (عدد ٧٠). فالنقاط الرئيسية الفاصلة في تاريخ العهد القديم: في الخلق وإبراهيم وداود، تتجمع كلها هنا. هذا الترابط التاريخي برهان على وحدة العمل الإلهي خلال العصور، والقصد الإلهي منذ البداية، الذي يشير إلى المسيا.

(ج) إن الإجراء الجديد الذي يستهل به التدبير الجديد، ذو طبيعة فدائية، يتم الإعلان عنها بصورة موضوعية من جانب الله، كذلك بالإدراك الذاتي لأولئك الذين قُدم إليهم هذا الإعلان. أما خلفية الإعلان فهي حالة الخطية وعدم الاستحقاق، وما يقابل ذلك من النعمة والخلاص. إن تعامل الله الفريد مع شعبه في تلك المرحلة، هو من أعمال الرحمة المطلقة، وهو ما تعبر عنه، أجمل تعبير، في كلمات العذراء (لوقا 1: 46، 51–53). لا يوجد هنا أدنى أثر لاستحقاق البشر، يتم على أساسه افتقاد الله لشعبه، أو أي أمانة في حفظ الناموس، كما تظهر الهوة ما بين إسرائيل الأفضل في الأزمنة القديمة، وإسرائيل العاصي المرتد وقتئذ، ويخبر الملاك زكريا بأن الطفل المولود، سوف يردد كثيرين من بني إسرائيل إلى الرب إلههم، ويتقدم أمامه بروح إيليا وقوته، ليرد قلب الآباء إلى الأبناء. إن مصدر البركة هو العهد المقدس، أو بمعنى آخر، إن البركة تفيض من وعد الله، فالله يتمم ما وعد به الآباء (لوقا 1: 54، 55، 72، 73).

(د) أمر آخر له أهميته، هو اختفاء العنصر السياسي من كافة هذه الأقوال، وهذا العنصر في حد ذاته، ليس أمرًا مكروهًا يُعترض عليه، ذلك لأنه في ظل ثيوقراطية العهد القديم، كانت تمتزج المصالح الدينية بالوطنية، أما أقرب تلميح إلى هذا العنصر فنجده في (لوقا 1: 71، 74). (الخلاص من الأعداء بواسطة المسيا)، ولكن حتى هذا، يأتي كأمر ثانوي للهدف الذي يتحدث عنه العدد (75).

(ه) كذلك لا نجد أثرًا للناموسية اليهودية. من المسلم به أنه حتى في اليهودية، لم تكن هذه هدفًا في حد ذاتها؛ إنها مجرد وسيلة لغاية، أما الغاية فهي الإسراع ببركات المسيا وعهده، أما البر الذاتي اليهودي، فيقوم على أساس طلب السعادة الأنانية، لكن الناموسية ترسخت على مر الأجيال وتأصلت في الأذهان فلوَّنت كل شيء حتى العالم الآخر، مع ذلك فدلالتها الرئيسية تختص بالفترة السابقة للآخرة. إن التسلسل اليهودي هو على هذا النحو: أن تتمم إسرائيل مطاليب الناموس، وكمكافأة لذلك، يظهر المسيا وكل ما يرتبط به.

أما التسلسل في تدبير العهد الجديد، فهو على هذا النحو: أن يظهر المسيا أولًا كعطية النعمة الإلهية، وبواسطته تصبح إسرائيل قادرة على تقديم الطاعة الصحيحة. أما نتيجة ذلك فمزدوجة: فباستبعاد الناموس، من بداية العملية إلى نهايتها، ينتفي البر الذاتي اليهودي، وبإعطاء الناموس وضعه الدائم في النهاية، يتأكد المضمون الأخلاقي للخلاص. وإننا لنقرأ قول جبرائيل عن يوحنا المعمدان، إنه سوف يرد كثيرين من بني إسرائيل إلى الرب إلههم (لوقا 1: 16)، أما يوسف النجار فإن الملاك يتقدم له بالنبوة بأن مهمة يسوع الرئيسية هي، أن يخلص شعبه من خطاياهم (متى 1: 21).

(و) وإننا لنكتشف الارتباط الشديد مع العهد القديم، عن طريق امتداد خطين من خطوط النبوة الإسخاتولوجية القديمة، إلى هذه الإعلانات الجديدة: أما أحد هذين الخطين فهو الحديث عن ظهور الرب نفسه في مجد فائق. أما الثاني فهو التنبؤ بمجيء المسيا، وليس لدينا ما يؤكد بأن هاتين النبوءتين في العهد القديم، كان لهما دائمًا مفهومهما المطلق المشترك؛ فيؤكد أحد الكتَّاب أو الأنبياء، تحت ظرف

من الظروف، أحد هذين الخطين، وتحت ظروف أخرى، يؤكد الخط الآخر- بل من المحتمل أنه عندما امتد مفهوم المسيا إلى دائرة ما فوق الطبيعي، وما فوق المخلوق، ظهر بوضوح الارتباط والتطابق بين الخطين.

بوجه عام نقول، إن هذين الخطين في العهد القديم، كانا كمجريين منفصلين، لكن في إعلان العهد الجديد الكامل، اتحد المجريان في نهر واحد متدفق، حيث جاء الرب نفسه كالمسيا.

في الشواهد التي أشرنا إليها، نجد البداية لذلك، ولكن لم يكن قد تم تمامًا اندماج الصورتين معًا في الأذهان؛ فعند مريم ويوسف، نجد أن فكرة ملك مسيا على أساس مجيئه من بيت داود، تشغل مركز الدائرة (متى 1: 20؛ 2: 1، 5، 8)، بينما عند اليصابات وزكريا، نجد فكرة مجيء الرب هي الغالبة، ولو في صورة غير مطلقة (لوقا 1: 16، 17، 76). أما عن دخول سلسلة نسب داود في موضوع مجيء الرب، فانظر ما جاء في لوقا 1: 32، 69؛ 2: 4، 11، ويسير مع هذا الانتساب، بالنسبة لعائلة المعمدان، أن كلمة الله التي جاءت عن طريق يوحنا كانت مبنية على ما جاء بالأصحاح الأربعين من إشعياء. أما عن عباراتي «الرب» و «أم ربي» (لو 1: 16، 17، 13) فسنتناولهما عند دراسة كلمة «كريوس» (أو الرب).

وهناك ما نلمس منه المطابقة بين الرب وبين المسي، في كلمات الملاك (متى 1: 21)؛ فاسم يسوع، الذي سيدعى به الطفل، معناه اللغوي هو: «الرب هو خلاصي».

وهذه العبارة في ذاتها لا تعني أن المسيا في تطابقه مع الرب، سيكون هو المخلص، لأن هذا الاسم قد أطلق على كثيرين في العهد القديم من عبيد الله من البشر، لا لتمييزهم كالرب، بل إشارة إلى أنهم في خدمتهم كانوا رمزًا لحقيقة: أن الرب بشخصه سيصنع الخلاص لإسرائيل، وبالمفهوم المطلق كان من المحتمل ألا يختلف الأمر في حالة «يسوع» عن ذلك.

لكن هذا التفسير يغفل الحقيقة التي أشار إليها الملاك، أن يسوع سيحمل هذا الاسم لأنه يخلص (أي يسوع) شعبه (أي شعب يسوع) من خطاياهم. هنا نرى هذه العبارات في تتابع سريع: «الرب هو خلاصي»، وأن يسوع يخلص، وأن إسرائيل، شعب الرب، هو شعب يسوع.

(ز) كما توجد بعض التلميحات إلى عمومية الخلاص في هذه الإعلانات (أي أن الخلاص سيشمل الأمم أيضًا)؛ فسمعان الشيخ يتحدث عن الخلاص الذي أعده الله، بأنه نور إعلان للأمم، كما أنه «مجد لشعبك إسرائيل» (لوقا 2: 32)، وهو يعلن لمريم «أن هذا قد وضع لسقوط وقيام كثيرين في إسرائيل، ولعلامة تقاوم» (عدد 34)، ثم يتحدث أيضًا معلنًا لها أن سيفًا سوف يخترق قلبها (35) ونور الإعلان للأمم، تقابله ظلمة عدم الإيمان في إسرائيل. لقد كانت العنصرية اليهودية تحتم تهوُّد الأممي قبل أن يصبح له الحق في التمتع بامتيازات إسرائيل، والفكرة هنا هي أنه عن طريق عدم إيمان إسرائيل سيدخل الأمم (قارن ما جاء في رومية ١١: ١١).

والعنصر الأخير المميز لهذه الإعلانات، هو ميلاد المسيا فوق الطبيعي بدون زرع بشر، ونحن لن نناقش الاعتراضات على هذا، على أساس تاريخي؛ فهذا أمر يختص به التاريخ الكتابي، وكل ما نرجو أن نقدمه، إنما هو الرأي، أو الآراء التي في فكر الله، التي حتمت وقوع هذا الأمر.

هناك ثلاثة آراء لتفسير هذا الأمر: الأول ينادي بأن هذا لعصمة الطفل عن طريق قطع المجرى الذي تنتقل منه الخطية. أما الإشارة إلى هذا فنجدها في (لوقا 1: 35)، «القدوس المولود منك»، حيث تفسر القداسة هنا بمفهومها الأخلاقي.

ولكن كلمة «قدوس» قد تعني أيضًا المفرز والمكرس، وبذلك لا تكون هناك إشارة مباشرة إلى العصمة من الخطية، ولو أن التكريس، يفترض ضمنًا العصمة من الخطية. هنا نستطيع أن نقول إن عمل الروح القدس، الذي تشير إليه الآية، هو منع انتقال التلوث بالخطية. لكن هذا لا يقدم لنا تفسيرًا جامعًا مانعًا لهذه العبارات، فقد كان يمكن تحقيق هذا الهدف بعملية خاصة من عمليات الروح القدس، دونما حاجة إلى إلغاء الولادة من أب بشري، إلا إذا افترضنا (كما يرى البعض) أن عنصر الأبوة في عملية التناسل له علاقة خاصة بانتقال الخطية، لا نقصد في عنصر الأمومة. وسواء كان هذا أو ذاك، فإن الكتاب يؤكد بشدة على أن يوسف لم يكن له أدنى دخل في ولادة يسوع، حتى لا يحتاج الأمر إلى تعليل آخر غير ما ذكر.

هذا يقودنا، في المرحلة الثانية، إلى أن نفكر في لياقة هذا الأسلوب من الولادة لمجيء «ابن الله» في صورة البشر. لقد كان يجب أن تتنحى أبوة يوسف لتخلي الطريق لأبوة الله.

وإننا لا نجد في بشارة متى ما يشير إلى بنوة الطفل الإلهية؛ ففي (1: 21، 23) يرد القول إنه «ابن» أي بن مريم، لكن في لوقا بينما نجد لقب «ابن» في (1: 31) فإننا نجد أيضًا إلى جانبه اللقب الإلهي في الأعداد (32، 35) «ابن العلي» و «ابن الله». وهذا نجده بوضوح في ارتباط مع عمل الروح الذي يصور كناقل لقوة العلي التي تظلل مريم، حتى لا يوجد أدنى شك في أبوة الله ليسوع، باستبعاد كل تدخل للإنسان.

على أن وجهة النظر الثالثة التي تقدم بخصوص هذا الأمر، هو الرجوع بشخصية المسيح فوق الطبيعية وعمله المعجزي، إلى طبيعته البشرية المستمدة مباشرة من الله. إن كان هذا المبدأ يظهر بوضوح في تاريخ العهد القديم، بالنسبة لعمل الفداء رمزيًّا، فكم بالحري نتوقع أن يحدث ذلك هنا! إن كنا نجد في ولادة إسحق، هذه الصورة الرمزية، فكم بالحري ذاك الذي لم يكن إسحق إلا رمزًا له؟ وإن اعترض أحد بأنه على أساس هذا المبدأ، فإن المصدر فوق الطبيعي كان يجب أن يكون باستبعاد أمومة مريم، كما استبعدت أبوة يوسف، فإن الجواب هو: إن أمومة مريم لم يكن ممكن الاستغناء عنها،إذ كان يجب أن تكون هناك صلة حقيقية بين يسوع وبين طبيعتنا البشرية، ولكي ينتفي كل شك في حقيقة مجيئه في الجسد. أما عدم التأكيد على هذا الأمر في ثنايا قصة الميلاد، فذلك لأنها سوف تتجلى بكل وضوح بعد ذلك في قصة المعمودية.

الفصل الثالث

الإعلان المرتبط بيوحنا المعمدان

من المعتاد الإشارة إلى يوحنا المعمدان «كسابق» للمسيح. أما الكلمة فنجدها في عبرانيين (6: 20)، دون ارتباط بيوحنا المعمدان، ولا يمكن أن تنطبق عليه. بمعزل عن هذا اللقب، فإن فكرة أن يوحنا المعمدان بخدمته التاريخية، قد هيأ الطريق لعمل المسيح، تظهر بوضوح في لوقا (1: 17، 76).

هذه الفكرة عن الصلة المرتبة من الله، يرفضها كثيرون من الكتَّاب العصريين. إنهم يحاولون أن يفصلوا بين يوحنا المعمدان وبين يسوع بقدر ما يستطيعون. على النقيض من قصة الإنجيل، يقولون بأن الاثنين كانا يمثلان حركتين دينيتين منفصلتين، سارتا في خطين متوازيين فترة طويلة، وهم يحاولون أن يفندوا ما جاء في البشارة الرابعة، على أساس أن البشارة الرابعة التي تشدد على أن خدمة يوحنا المعمدان كانت تمهيدًا لخدمة يسوع، ليست بشارة تاريخية. أما هذه الفكرة فقد ابتدعها «بلدنسبرجر» (Baldensperger)، في كتابه "مقدمة للإنجيل الرابع، ١٨٩٨ " قائلًا، إن الأصحاحات الثلاثة الأولى من إنجيل يوحنا المخصصة للمعمدان، هي محاولة من كاتب البشارة لإقناع طائفة المعمدان في أيامه – على لسان معلمهم – بأن مكانهم هو في الكنيسة المسيحية، حيث أن يوحنا قد قال: «لست أنا المسيح».

أما قصة الميلاد الواردة في لوقا، والتي تصور يوحنا المعمدان ويسوع أبناء قرابة، فإنهم يزعمون أنها من قبيل الأساطير، فلا يعتد بها في هذا المجال. أما ما ذكر في إنجيل متى وحده (3: 13–15) من أن المعمدان، عرف في يسوع–عندما جاء إليه– «من هو أعظم منه»، وهو ما لم يكن بإعلان إلهي فوري، فلا بد أنه على أساس معرفة سابقة، فإنهم يرفضون ذلك: أولًا، لأنها لا ترد في لوقا، ثم لأنها لا تتمشى مع ما ذكر في نفس البشارة الأولى من أن يوحنا المعمدان أرسل إلى يسوع بسؤال يعبر عن شكه: «أنت هو الآتي أم ننتظر آخر» (11: 1–3). ويقولون إن إنجيل مرقس هو – من كل الوجوه – أقدم وأصح الأناجيل، وهو يقول إن أول مقابلة بين يسوع ويوحنا تمت بعدما بدأ يوحنا كرازته، وجاء يسوع إليه كواحد من الجموع ليعتمد منه..

هناك آخرون يذهبون إلى أبعد من هذا، فينكرون أن المعمدان كان يشير إلى المسيح، بقوله بأنه سيأتي من هو أعظم منه، لكنه كان يشير إلى أن الرب (يهوه)، سيظهر بنفسه بمجد فائق، على أساس برنامج إسخاتولوجي بدون المسيح، وبذلك يقطعون الصلة، ليس بين يوحنا ويسوع شخصيا فحسب، بل أيضًا عقائديًّا، بين يوحنا وبين رجاء مجيء المسيا. على أساس هذا الافتراض، فإنه لا يبقى من هذه الحادثة الخطيرة– التي يظن كثيرون من الكتَّاب، أنه على أثرها عرف يسوع أنه المسيا – سوى هذه المقابلة الشخصية.

أكثر الخطوات تطرفًا، في الفصل بين المسيح وبين المعمدان، هي القول بأن تعليم كل منهما يتعارض تمامًا مع تعليم الآخر؛ فما كان يتوقعه المعمدان – كما يزعمون – يحمل طابعًا سياسيًّا واضحًا لا يتحقق إلا بالقوة. لو كان هذا حقًّا، فإن المعمدان لا يكون السابق الممهد للمسيح المخلص، بل يكون المقاوم المناهض له..

متى (11: 2–19):

أما الأساس الوحيد لمثل هذه الافتراضات، فهو ما جاء في متى (11: 2–19)، والأجدر بنا أن نعرف موقف يوحنا بالنسبة لعمل يسوع، من نفس ما تحدث به يسوع في هذه الفقرة. هذا أفضل من أن نتجه إلى بحث سؤال يوحنا؛ فإن هذا السؤال – كما يتصورون – لا يتفق مطلقًا مع شهرة يوحنا في الكنيسة الأولى، التي لا بد من أنها بنيت على أساس راسخ، أما ما يجب أن يلفت انتباهنا، فهو ما قاله يسوع للجموع بعد عودة تلميذي يوحنا إليه، وذلك ابتداء من العدد السابع، في سؤاله الذي كرره ثلاث مرات: «ماذا خرجتم... لتنظروا»؛ فإن يسوع يصحح فكرتين خاطئتين عن يوحنا، بُنيتا على أساس تساؤل يوحنا:

الفكرة الأولى يشير إليها السيد في عدد (7). إن شك يوحنا الظاهري، لم يكن سببه الضعف والخور من جانبه، فهو لم يكن القصبة التي تهزها الريح.

والفكرة الثانية يذكرها السيد، ويصححها في العدد الثامن، فاهتزازه لا ينبع من قساوة الحياة في السجن؛ ذلك لأنه منذ البداية كان معتادًا على الحياة الخشنة، حياة البرية، ولم يلبس يومًا الثياب الناعمة التي يلبسونها في قصور الملوك. أما الجواب الثالث على السؤال، فهو أن الناس كانوا يعتقدون أن المعمدان لم يكن سوى مجرد نبي، وهذا حق جزئي، يتقدم يسوع لتصحيحه قائلًا: إنه نبي.. «وأفضل من نبي».

يستمر يسوع في إيضاح ماذا يعنيه، بالقول إنه أفضل من نبي؛ فهو أولًا رسول مرسل أمام وجه الرب ليعد الطريق أمامه... صورة يمكن أن تنطبق مجازيًّا على الأنبياء الذين سبقوه، فقد كتبوا عن يسوع منذ القديم، ويوحنا واحد من الذين كتبوا عنه.

إلى هنا فإن يوحنا ينتمي إلى عصر إتمام النبوات إلى حد كبير؛ فقد تمت نبوة العهد القديم فيه، لذلك استحق أن يُدعى «الأعظم بين المولودين من النساء»، وهو كرسول يأتي قبل بزوغ الحقيقة مباشرة، فكل الأنبياء والناموس، تنبأوا بما سوف يأتي، لكن يوحنا هو إيليا الذي يأتي قبيل مجيء يوم الرب (ملاخي 4: 5). من أيام يوحنا إلى الآن ملكوت الله يغتصب والغاصبون يختطفونه. مهما كانت معاني هذه الكلمات الواردة في (عدد ١٢) فمن الواضح أنها تشير إلى قرب، بل إلى حلول الملكوت عن طريق عمل المعمدان؛ فعن طريقه خرج الملكوت عن دائرة التنبؤ بالمستقبل المميزة للعهد القديم، وأصبح شيئًا واقعًا يشغل الأفكار ويثير العواطف ويجتذب الناس. إتمام هذا في حد ذاته، عمل عظيم من جانب يوحنا جعله «أفضل من نبي»، ومع ذلك فإن الرب يردف هذا بالقول بأن يوحنا – مع كل هذا – لا يمكن أن يكون ضمن تدبير العهد الجديد، الذي جاء بعمل المسيح: «فالأصغر في ملكوت السموات أعظم منه» (عدد ١١). هذا القول لا يعني أن يوحنا لم يكن مخلَّصًا – على حد تعبيرنا، ولا يعني أن يوحنا سيُستبعد من الملكوت الإسخاتولوجى. (قارن ما ورد في متى 8: 11)، لكن التفسير الصحيح هو، أن يوحنا لا يمكن أن يتمتع، والحالة هذه، بملء بركات وامتيازات الملكوت العتيد أن يحل، التي اشترك فيها آخرون، بارتباطهم بالإيمان بيسوع المسيح. أما هو فظل يحيا حياته في نطاقه الخاص، على أساس العهد القديم.

هذا يفسر لنا تساؤل المعمدان ولهفته على معرفة حقيقة يسوع، وهل هو المسيا؛ ففي هذا التساؤل، نسمع صوت العهد القديم الذي كان ينتظر مجيء المسيا بفارغ الصبر. لكن كما كان هناك هكذا هنا، تتركز لهفته في نقطة واحدة: بطء خطة الله في إبادة الأشرار. لقد كانت إرسالية يوحنا تدور

حول الدينونة: «الذي رفشه في يده وسينقي بيدره، ويجمع قمحه إلى المخزن، وأما التبن فيحرقه بنار لا تطفأ». لا تباطؤ، لذلك أحس بشيء من خيبة الأمل في أسلوب يسوع. تفسيرنا لسؤال يوحنا على هذا الوجه، يجعلنا نفهم أن هذه الكلمات لا تعني عدم معرفة يوحنا بيسوع، بل على العكس، ترينا أن المعمدان كان يعرف يسوع وعلى صلة متبادلة معه وإلا لما أرسل إليه هذه الرسالة، وعدد (6) يثبت لنا معرفة سابقة بيوحنا المعمدان، بل ومديحًا له على الرغم من استمرار مفهوم العهد القديم فيه. على ذلك نستطيع أن ندرك المعنى العميق للجواب، الذي رد به على يوحنا، وتأكيده القوي على وجوه الإحسان في خدمة يسوع؛ وهو لا يذكر هذه الأشياء على أنها هي الشهادة له فحسب، بل أيضًا على أنها خصائص خدمته؛ فلم تكن مهمة يسوع حينذاك هي الدينونة، لكن سيكون للدينونة دورها فيما بعد.

ليس معنى هذا أن يسوع قد أغفل سؤال يوحنا المعمدان، لكنه أجاب عليه في أرق صورة، بل وفي أقوى صورة أيضًا، لقد كان قلبه ممتلئًا بالتقدير لعظمة يوحنا، كما تثبت كلماته، وكما نلمس في البشارة الرابعة، كان قلبه يفيض بالمحبة من نحوه، في اتضاعه وإنكار ذاته في خدمة المسيا (يوحنا 3: 30؛ 5: 35).

أما ارتباط يوحنا بالعهد القديم، فإننا نجد الإشارة إليه مرة أخرى في المثل الذي قاله يسوع عن صيام تلاميذ المعمدان، (مرقس 2: 18–22)؛ فصوم الأولين، يعني أنهم لم يصلوا بعد إلى وليمة العرس، التي يتكئ فيها تلاميذ يسوع..

المعمدان وإيليا:

من الواضح أن المعمدان وحياته وطريقة ظهوره، كلها ترتبط بصفته في العهد القديم، فهو نذير طيلة العمر. أما معيشته في البرية، فهي – بحسب مفهوم العهد القديم – تشير إلى الإعداد للتوبة، (هوشع 2: 14؛ إشعياء 40: 1–4). إننا لنرى فيه صورة إيليا، نبي التوبة العظيم (متى 11: 14؛ 17: 10–13)، والكلمات «إن أردتم أن تقبلوا»، تدل على أن البعض قد شكوا في كون يوحنا هو إيليا السابق للمسيح، وأن يسوع قد قبل هذا.. لكن مفهوم يسوع عن عودة ظهور إيليا، ربما يختلف عن مفهوم اليهود في هذا الصدد أيضًا. لقد كان اليهود يعتقدون بقيامة إيليا الفعلية من بين الأموات، وهذا ما يفسر جواب يوحنا نفسه، حينما سئل «إيليا أنت؟» فأجاب «لست أنا» (يوحنا 1: 21). لقد أنكر أن يكون هو إيليا المقام بالجسد من الموت، بحسب الفكر اليهودي، لكنه لم يكن لينكر هذا، في حدود المفهوم الرمزي، الذي أكده يسوع. وما كان بالتالي لينكر أن النبوات التي وردت في إشعياء وملاخي، تتم فيه.

وربما تعطينا الترجمة السبعينية الدليل على قدم الاعتقاد اليهودي، من جهة رجوع إيليا الحرفي؛ ففي ملاخي (4: 5) يرد الاسم «إيليا التشبي». بينما هي في الأصل العبري «إيليا النبي». أما مصدر هذا الاعتقاد، فهو يكمن في الطريقة التي صعد بها إيليا إلى السماء، ويبدو أن لوقا، كان على علم بالمعنى الرمزي لهذه الصورة الظاهرية ليوحنا، حينما تحدث عن «يوم ظهوره لإسرائيل» (1: 80).

هكذا نرى أن يوحنا كسابق ليسوع، كان سابقًا للمسيح (للمسيًّا) بكل مفاهيم العهد القديم، لا فيما يختص بالظاهر فحسب، بل في أن جوهر العهد القديم قد تمثل في يوحنا.، فلو تأملنا عنصري الناموس والأنبياء، لرأينا أنهما يتلخصان في الرسالة التي تقدم بها: «توبوا لأنه قد اقترب ملكوت السموات»، لكن الرابطة بين الاثنين، ليست مجرد رابطة إضافة شيئين غير متجانسين، حيث أن كلمة «لأنه» تشير

إلى أن الدافع إلى التوبة هو اقتراب الملكوت، ذلك لأن مفهوم الملكوت لدى يوحنا، هو الدينونة الصاعقة، كما يتضح من الرفش في اليد والفأس على أصل الشجر.

شهادة يوحنا المعمدان ليسوع:

في شهادة المعمدان ليسوع المسيا، ينبغي أن نميز بين مرحلتين: الواحدة سُجلت في البشائر الثلاث الأولى والثانية في البشارة الرابعة، وبين هاتين المرحلتين تقع حادثة معمودية يسوع على يدي يوحنا. أما الملامح المميزة للمرحلة الأولى، فهي التأكيد على الدينونة وعلى وظيفة الآتي كالديان، لكن لا يطلق عليه صراحة لقب المسيا. أما الصورة التي يصف بها سموه، فإنها تجعلنا نفكر في شخص لا يقل عن الله، وإن كان يختلف عن الرب (يهوه) (متى 3: 3، 11، 12؛ مرقس 1: 3، 7؛ لوقا 3: 4، 16، 17). أما النار التي تشير إلى أحد العنصرين اللذين سيعمل بهما الآتي، فهي بلا شك نار الدينونة الرهيبة، وليست الروح القدس (قارن متى 3: 10–12، لوقا 3: 16، 17). أما مرقس فإنه حذف «النار» ويشير فقط إلى الروح القدس (1: 8). وإن كان الروح القدس يرمز إلى عنصر الخلاص، فالحقيقة التي تتجلى هي أن يوحنا يتحدث عن الدينونة والخلاص، كحادث واحد عند ظهور المسيح، وهو ما يتفق مع وجهة نظر العهد القديم، أما العبارات المستخدمة في هذه المرحلة المبكرة من الكرازة، فهي مستقاة من ملاخي (4)، أما ما يتحدث به البشيرون فمن إشعياء (40).

معمودية يوحنا:

أما معمودية يوحنا بصفة عامة، فلا ينبغي أن نفصل بينها وبين ما قام به في معموديته ليسوع بصفة خاصة؛ ففي تلك الأوقات – كما بعد ذلك – كانت هناك دوائر كثيرة تمارس فيها المعمودية، ولكنها جميعها كان يمكن تكرارها، بينما معمودية يوحنا، كانت مرة واحدة (قارن ما جاء في متى 28: 19؛ أعمال 19: 3؛ عبرانيين 6: 2). أما سابقتها ومشابهاتها، فنلتقي بها في العهد القديم، ليس في مراسم الفرائض الناموسية، لأن هذه كانت أيضًا تتطلب التكرار، ولكن في الاغتسالات اللازمة للاستعداد لقطع العهد في القديم (خروج 19: 10، 14)، أيضًا في سكيب الماء العظيم، الذي يعلن الأنبياء بأنه سيسبق العصر الإسخاتولوجي. (إشعياء 1: 16؛ 4: 4؛ ميخا 7: 19؛ حزقيال 36: 25–33؛ زكريا 13: 1)، وينبغي أن نلاحظ أن الماء يظهر في النبوة كالمنعش والمعجل بالثمر، علاوة على كونه عاملًا من عوامل التطهير (إشعياء 35: 7؛ 41: 18؛ 44: 3؛ زكريا 14: 8).

حاول البعض تفسير معمودية يوحنا، على أساس هذه الشواهد السابقة، لكن هذه كانت نبوية من ناحية، ورمزية من ناحية أخرى، حتى أنه كان يلزم لإتمامها أو تكرارها، وصية فوق طبيعية، أما يوحنا فلم يكن ممكنًا أن يسير على أساس العهد القديم في مثل هذا الأمر، وهو ما يعترف به الجميع (يوحنا 1: 25، 33؛ متى 21: 25).

على أننا لن نستطيع أن نعتبر معمودية يوحنا، تقليدًا لما يعرف بمعمودية الدخلاء في اليهودية؛ فهذه منذ البداية لم تكن طقسًا بارزًا مميزًا، يستحق التقليد. لقد كانت تعني مجرد تطبيق ناموس اللاويين للتطهير على الدخيل، أي الأممي المتهود الذي يعتبر نجسًا، حتى بعد ختانه، بسبب انتمائه للأمم؛ لهذا فهو بحاجة إلى الغسل. أما يوحنا، فلم يذهب إلى حد اعتبار أن جميع الذين كانوا يأتون إليه، هم من الأمم النجسين، الذين ينبغي أن يطبق عليهم نظام الدخلاء. لقد كانت معمودية يوحنا، كبيرة الشبه جدًّا بالمعمودية المسيحية، كما سنرى الآن.

أما أهمية معمودية يوحنا، فنستطيع أن نستنتجها جزئيًا، مما ورد عنها في الأناجيل، وجزئيًّا من الموقف العام منها. يذكر البشيران مرقس ولوقا، من أنها «معمودية التوبة لمغفرة الخطايا»، ويقول متى إنه كان يعمد «للتوبة»، وأن الجموع كانوا يعتمدون منه معترفين خطاياهم. بحسب متى، نجد أن الإقرار بالخطية كان ملازمًا لإجراء المعمودية، وبحسب مرقس ولوقا، كانت مغفرة الخطايا هي الهدف، ولا يوجد أي تناقض بين الحقيقتين. قد يبدو أن هناك تناقضًا، حينما يجعل متى الاعتراف يسبق المعمودية، والتوبة تلحق المعمودية، والحل يكمن في التمييز بين مجرد الاعتراف السطحي بالخطية، وبين التوبة العميقة الفعلية عنها (متى 3: 6، 11).

لا يمكن الجزم بما يعنيه مرقس ولوقا بعبارة «معمودية التوبة»؛ فالصيغة قد تشير إلى أنها إحدى الخصائص العامة للمعمودية، كشيء له صلته بالتوبة بصورة أو بأخرى. والرأي الأفضل أن نعتبر إضافة كلمة المعمودية إلى كلمة التوبة، هي للتعبير عن الهدف، بمعنى أن المعمودية يقصد بها أن تنتج التوبة، وهو ما يتفق مع ما ورد في متى 3: 11، فإن كانت التوبة هي النتيجة المنتظرة للعملية، فلا بد أن يكون الطقس أكثر من مجرد ممارسة رمزية، بل سرًّا مقدسًا حقيقيًّا، يحمل في ثناياه نوعًا من النعمة، وهذا يتفق مع مناداة يوحنا للمعمَّدين: «اصنعوا أثمارًا تليق بالتوبة».

لقد اقترح «ويس» (Weiss) أن الكلمة «لمغفرة الخطايا» الواردة في مرقس ولوقا، تشير إلى المستقبل؛ أي أن تلك المغفرة ترتبط بالدينونة، و«لغويًّا» قد تحتمل الجملة هذا، لكن المفهوم يكون غير مقبول، فالعهد القديم زاخر بمغفرة الخطايا، وعمل يوحنا لجُمَّاع العهد القديم، لا بد أن يسير في نفس الاتجاه. وهناك من يعترض بأن يوحنا يقارن بوضوح بين ما تحمله معمودية الماء التي يمارسها، والنعمة الفائضة التي تُمنح بواسطة معمودية الروح القدس، التي يقوم بها «الآتي». لكن الروح يقدم ما هو أكثر من الغفران، وعلى فرض أن المعمدان قصد هذا على سبيل المقارنة، واضعًا كل الفراغ في كفة من الميزان، وكل الملء في الكفة الأخرى، فلا ينبغي أن نأخذ هذا حرفيًّا، أكثر مما نأخذ أقوال بولس في الرسالة إلى العبرانيين، كأنها تجرد العهد القديم من كل نعمة. أما ما يقصده يوحنا فهو:

إنه بالقياس إلى ما يأتي به المسيح، ما عملي إلا غسل الماء، بالمقارنة بمعمودية الروح، وليس معنى هذا أن معمودية يوحنا كانت مجرد رمز.

سؤال آخر من الجانب المضاد هو: إن كانت معمودية يوحنا تعني بالحقيقة مغفرة الخطايا، فهي تتميز عن المعمودية المسيحية. حول هذا السؤال، انقسمت الكنيسة بعد عصر الإصلاح؛ فالكاثوليك في اتجاههم إلى أن يجعلوا من العهد القديم بجملته تدبيرًا رمزيًّا – وبتعليمهم عن الأسرار– قد ضموا إليه أيضًا معمودية يوحنا، أما البروتستانت من اللوثريين، والكنيسة المُصلحة – باستثناء القلة – فقد اتجهوا في ثيولوجيتهم – كرد فعل للموقف الكاثوليكي – إلى أقصى الطرف الآخر، منادين بأن معمودية يوحنا مطابقة تمامًا للمعمودية المسيحية. لكن كلا الموقفين لا سند لهما؛ فعلينا أن نقر بأن معمودية يوحنا، مع كل فرائض العهد القديم، كان فيها نعمة حقيقية، لكن العهد القديم كانت له نوعيته من النعمة المحدودة، أما ما لم يمتلكه، فهو الروح في المفهوم المسيحي الخاص، ذلك لأن إعطاء الروح وصلته بالمعمودية، يعتمدان على انسكاب الروح في يوم الخمسين، وعلى ذلك، فالمعمودية التي مورست في وقت ما، بين معمودية يوحنا ومعمودية يوم الخمسين، ينبغي أن نضمها إلى معمودية يوحنا، كاستمرار لها، وليس كمقدمة للمعمودية المسيحية.

ما هي الرموز في معمودية يوحنا؟ يقول البعض إن هذا يكمن في تغطيس المعمَّد في الماء، بمعنى دفن حياة الخطية القديمة والخروج منها، كدخول إلى حياة جديدة، هي حياة البر. لكن إن كان

هذا صحيحًا، فإنه يفصل بهذا بين معمودية يوحنا وكل معموديات العهد القديم السابقة؛ ذلك لأنه في العهد القديم، لا توجد رمزية التغطيس. حتى غسل الجسد كله، في بعض الممارسات الطقسية، لا يزيد عن كونه غسلًا للجسد، أما رمزية التغطيس، فهي مجرد استنتاج، ومن الجانب الآخر، فإن الأمور الروحية المذكورة وهي التوبة ومغفرة الخطايا، تشير إلى التطهير، وينبغي أن يضاف إلى هذا، أنه في استخدام الماء، إشارة رمزية إلى الإحياء بالروح. (قارن ما جاء في يوحنا 3: 5 إن كان أحد لا يولد من الماء والروح).

وأخيرًا، لكي يكمل مفهومنا عن معمودية يوحنا، علينا أن ننظر إليها في الخلفية الإستخاتولوجية، التي كانت سائدة في توقعات عصره؛ فلقد كان الجو مشحونًا بفكرة اقتراب النهاية، ومعمودية يوحنا كانت – بحسب السائد – تمهيدًا لما سيأتي من أحداث الدينونة، وختم الاستعداد للتبرئة منها. أما فكرة كون المعمودية ختمًا بهذا المفهوم الإسخاتولوجي، فقد انتقلت إلى المعمودية المسيحية (انظر أفسس 1: 13؛ ١بطرس 3: 21).

معمودية يسوع على يدي يوحنا:

إذ نأتي إلى معمودية يسوع على يدي يوحنا، فإننا لا ينبغي أن نفصل هذه المعمودية، معنى المعمودية بوجه عام؛ فمن الغباوة أن نقول إن يوحنا قام بنوعين من المعمودية: الأولى للشعب بصفة عامة، والثانية ليسوع بوجه خاص، وأنه لا صلة بين هذه وتلك. وأيضًا ليس من المفروض أن نذهب إلى أقصى الطرف الآخر، وننكر عصمة يسوع لحاجته إلى المعمودية... فليس هذا على أساس عقائدي، فالمحاورة بين المعمدان، ويسوع في (متى 3: 13–15)، تنفي ذلك تاريخيًّا. علاوة على ذلك، فإن الإعلان المرتبط بالمعمودية، يُثبت أن معمودية يسوع كانت شيئًا فريدًا متميزًا، يختلف من حيث المبدأ تمامًا، عن معمودية الإسرائيلي العادي.

أما افتراض ويس، أن عنصر التفرد ينبغي أن نبحث عنه في كونها رمزًا لخروج يسوع، من حياة العزلة إلى حياة الخدمة الجهارية، فلا يمكن أن نقبله؛ لأنه يباعد بين معمودية يسوع، ومعمودية سواه، الذين لم يدخلوا في نطاق الخدمة العامة.

لكن عندما نتفحص جيدًا الفقرة الواردة في متى (3: 13–15)، نجدها تقدم لنا الحل، في كيفية انسجام معمودية يسوع مع الخطة العامة لخدمة يوحنا، لكنها بمنأى عن عناصرها المتعلقة بالخطية والتوبة... والحوار بين يسوع ويوحنا المعمدان يقدم لنا الحقائق التالية:

1- أن المعمدان يدرك قدر يسوع وطبيعته، التي تجعله فوق مستوى الحاجة إلى المعمودية؛ فحينما أتى إليه يسوع «يوحنا منعه» (عدد ١4).

2- هذا الاقتناع من جانب يوحنا، يقوم على أساس إيمانه بأن يسوع هو المسيا «أنا محتاج أن أعتمد منك»، لا يمكن أن تعني معمودية الماء العادية، فلقد أعلن يوحنا من قبل أن المسيا «الأعظم منه» سيعمِّد بالروح القدس. إن إقراره هنا بحاجته إلى المعمودية من يسوع، لا يمكن أن تعني غير ذلك، وهو ما يتضمن اعترافه بأن يسوع معصوم بلا خطية.

3- اعتراض يوحنا لا ينفيه يسوع، بل يثبته في القول: «اسمح الآن». هذا الفعل «اسمح»، يتضمن عدم الحاجة الشخصية، وهو ما نفاه يوحنا أيضًا، فالسماح لأسباب موضوعية.

4- هذه الحاجة الموضوعية فعالة، ليس بصفة مستديمة تحت كافة الظروف، ولكن لموقف حاضر فحسب، مع توقع زوال هذه الحاجة فيما بعد.

5- أما سبب لزوم المعمودية وقتئذ، فيقول عنه يسوع: «لأنه يليق بنا أن نتمم كل بر». ليس معنى إتمام البر هنا، هو الصيغة المألوفة في تعليم الكفارة النيابية، بأن المسيح قام بحفظ الناموس نيابة عنا، بل ينبغي أن نأخذ البر بمعناه العام: فقد كان «البر» في أي وقت– سواء بناء على الناموس أو غيره – هو ما يطلبه الرب من إسرائيل. في هذه الحالة، كان معناه خضوع يسوع لمعمودية يوحنا، لأنها لم تكن اختيارًا فرديًّا، بل واجبًا قوميًّا. هذا الواجب ينطبق على يسوع كما على المعمدان، حيث ترد صيغة الجمع «يليق بنا».

6- رغم أن يسوع – في ذاته – لم يكن محتاجًا للمعمودية، لكنها كانت واجبًا إلهيًّا عليه، كأمر لازم بالنسبة لشعب إسرائيل، ولم تكن هناك وسيلة للتعبير عن ذلك، أفضل من خضوعه للمعمودية، ليكون مشابهًا لإسرائيل. علاوة على أن المعمودية كانت اختبارًا وقتيًّا، فإننا نكاد نرى صورة لصلة يسوع النيابية بشعب الله، ولا يبقى أمامنا إلا خطوة واحدة – متى أخذنا في اعتبارنا المرمى العام لمعمودية يوحنا – لنقول إن يسوع مع شعبه في المعمودية، كان يهدف إلى أن يضمن لهم نيابيًّا، ما كانت ترمي إليه هذه الفريضة: أي مغفرة الخطايا. حتى بالنسبة للتوبة، يمكن أن نتحدث عنها بصورة مشابهة، لأنه إن كان يسوع قد حمل الخطية نيابيًّا، وحقق الغفران نيابيًّا، فلا اعتراض علينا في المبدأ إذ نقول: إنه تاب نيابيًّا عن الشعب. كل هذه الأمور تبدو أمامنا هنا بصورة غامضة، لكننا سوف نعرض لها بصيغة أكمل وأوضح، لنؤكد صحة تفسيرنا، عند بحثنا في يوحنا (1: 29، 36).

حلول الروح القدس على يسوع:

لقد واكبت معمودية يسوع حادثتان لهما أهمية قصوى: نزول الروح عليه، ثم إعلان السماء بأنه الابن والمسيا. وحيث أننا سنعرض للثانية مستقبلًا بصورة أوفى، فيكفينا هنا أن نقول بأن المدوَّن في كلمة الله، لا يؤيد النظرية القائلة بأن المعمودية كانت فرصة ليدرك يسوع بأنه المسيا؛ فما جاء في متى، هو كلام موضوعي تمامًا: «هذا هو ابني الحبيب»، مما يثبت أن هذا الصوت، لم يكن ليسوع فحسب، كما أن العبارات الوصفية، «وإذا صوت من السموات» «وكان صوت من السموات»... «وكان صوت من السماء»، تثبت جميعها أن هذا الصوت لم يكن خاصًّا بيسوع فقط، أو كان مسموعًا منه فقط. أما قول متى «فرأى» فلا يشير إلى رؤيا منظورة من الجميع. وما أورده لوقا عن الروح «بهيئة جسمية مثل حمامة»، فإنه ينفي أن الظاهرة البصرية كانت شخصية. من يوحنا 1: 34، نعرف أن الظاهرة التي سجلها، رآها يوحنا المعمدان، كما رآها يسوع، حيث أن يوحنا قد شهد عنها. نستطيع أيضًا أن نقرن هذا بما ذكره بطرس عن حادثة التجلي (2بطرس 1: 17، 18). لا شك أن ذلك الصوت، كان ذا دلالة سرية خاصة بالنسبة ليسوع، لهذا السبب – إن لم يكن لأسباب أخرى أيضًا – كان يجب أن يكون الصوت موضوعيًّا.

كقاعدة عامة – في الأسرار – ينتقل شيء حقيقي، علاوة على ما تقدمه من توكيد؛ وهكذا نجد الصوت هنا يتبعه نزول الروح. وهناك ثلاث حوادث هامة ارتبط فيها عمل الروح بيسوع:

الأولى: أشرنا إليها في ميلاده من عذراء.

والثانية: هي حادثة المعمودية التي نحن بصددها.

والثالثة: قيامة يسوع من الأموات، وهي أحد موضوعات التعاليم الرسولية.

هنا نقصر بحثنا على ضرورة عمل الروح وطبيعته في الحادثة الثانية؛ فمن توقيت حدوثها، نستطيع أن نستنتج مدى تأثيرها على خدمة يسوع الجهارية، تمامًا كما نرى أثر الأولى في نشأة وتكوين طبيعته الناسوتية.

أما الثالثة فلها صلتها بخدمة الرب السماوية في صورتها الروحية (رومية 1: 4؛ 1كورنثوس 15: 45).

طبيعي أن يسوع لم يقبل الروح كواسطة للتقديس، حيث أن هذا يفترض سلفًا حالة الخطية، ولا يوجد أدنى أثر لذلك في البشائر؛ لكن يسوع قبِل الروح، كتأكيد من الآب عن رضاه عن فكر وهدف المسيح، كما ظهرا في خضوعه للمعمودية، وعما سيفعله الله عن طريقها، في حياة يسوع. في هذا نرى المشابهة مع ما يعنيه ختم الروح في المعمودية لكل مؤمن، ولكن في حالة يسوع كان هذا يشير إلى المستقبل. ثم إن شخص الرب، كان بحاجة إلى الروح، كسند حقيقي لطبيعته الناسوتية في إتمام مهمته كمسيا، وإننا لنجده يشير إلى أن كل قدرته ونعمته وكلمات نعمته وأعماله الخلاصية، كانت كلها بالروح معمولة (متى 12: 28؛ لوقا 4: 18؛ أعمال 10: 36–38). عن طريق تأهيله بهذه الصورة لإتمام عمله كالمسيا، كان الروح يضع الأساس للانسكاب العظيم في يوم الخمسين، ذلك لأن انسكاب يوم الخمسين كان يتوقف على عمل المسيح الكامل؛ وهذا يفسر لنا قول المعمدان في يوحنا 1: 33، الله قال لي: «الذي ترى الروح نازلًا ومستقرًّا عليه، فهذا هو الذي يعمد بالروح القدس». استخدام حرف الجر «على» epi – وهو استخدام غير مألوف – يشير إلى أن الروح جاء ليظل دوامًا في يسوع ومعه. في البشائر الثلاث الأولى، يستخدم حرف الجر eis الذي قد يعنى حلول الروح على يسوع، أو دخوله فيه..

أما الفارق بين هذا الحلول على يسوع، وحلول الروح على أنبياء العهد القديم، فينبغي ألا يفوتنا، ففي البشارة الرابعة نجد البشير يقول بوضوح، إن الله قد أعطى الروح ليسوع ولما كانت هذه عطية، فلا يمكن أن تكون بكَيْل (3: 34)، كما أن الروح قد «استقر» عليه بصفة دائمة (1: 33). نفس الفكر عن كمال الهبة وعدم محدوديتها، نراه في وصف لوقا: «ونزل عليه الروح القدس بهيئة جسمية مثل حمامة» (3: 22).

وبينما عبارة «مثل حمامة» في متى ومرقس، قد تفهم على أنها حال للفعل «نزل»، للدلالة على حركة الروح المتأنية المتمهلة، في حلوله على يسوع، فإن العبارة في لوقا لا تترك مجالًا لأدنى شك من جهة الهيئة الموضوعية المنظورة، التي ظهر بها الروح القدس في تلك المناسبة.

نزل الروح بهيئة الحمامة، ليس فقط أن حركته كانت كرفرفة الحامة، لكن حتى في العبارة الواردة في متى ومرقس، نجد نفس المعنى، لأن من ينزل متمهلًا، يعني أنه يريد الاستقرار والاستمرار.

ونرى في هذا كما في كمال من نزل، الفارق بين حلول الروح على يسوع، وحلوله على الأنبياء؛ فالأنبياء كانت لهم زيارات من الروح، أي أنه كان حلولًا متقطعًا وليس مستديمًا، أما يسوع فقد كانت حياته كلها بقوة الروح، في كل كلمة وفي كل عمل. ثم نستطيع أن نتبين لماذا اختار الروح أن يظهر في شكل حمامة وليس في شكل ضوء باهر مثلًا. لم يشبه الروح بحمامة مطلقًا في العهد القديم. إن العهد القديم يصور لنا الروح يرف على وجه المياه، حيث كان الخراب ليخلق الحياة.

هنا قد نجد ما يفسر لنا الأمر، فإن عمل المسيا كان خليقة ثانية، ترتبط بالخليقة الأولى بعمل الروح القدس فيهما.

شهادة يوحنا ليسوع بعد المعمودية:

بقي علينا أن نبحث الشهادة التي شهدها يوحنا المعمدان عن يسوع بعد المعمودية، د هذه الشهادة الموجودة في إنجيل يوحنا. كل الأحاديث التي تقدم بها المعمدان هنا، تدور حول يسوع وتتركز في ثلاثية هامة عن شخصه. وقبل كل شي، سنحصر كلامنا هنا على هذه الشهادات البارزة، مع البحث في حقيقة من المتكلم في الجزء الأخير من الأصحاح الثالث من إنجيل يوحنا، والذي يدور حوله الجدل.

أولًا: (يوحنا 1: 15، 30):

هذا هو الإعلان الأول الذي يتقدم به المعمدان، وهو يميز رحلتين في حياة المسيا: المرحلة التي يأتي فيها بعد المعمدان، أي يخلفه في خدمته الجهارية، ثم المرحلة التي كانت للمسيا، قبل ظهور المعمدان على مسرح التاريخ... أي نشاط يسوع في العهد القديم.

الترجمة الإنجليزية الرسمية تترجم عبارة «صار قدامي»، بعبارة «صار أفضل مني»، مما يفهم منه أن المقصود هو «المقام»، لكن هذا لا يتفق مع المقارنة الزمنية الموجودة بين العبارتين الثانية والثالثة من الآية. لعل سبب هذه الترجمة، هو الإحساس بأنه إذا كانت العبارة الثالثة تفيد الزمن، فلا يوجد فرق إذًا بين العبارتين. «لأنه كان قبلي» تفيد الزمن أيضًا، ولكنهم بهذا، أغفلوا أنه وإن كانت العبارتان تبدوان متشابهتين في اللغة الإنجليزية، إلا أن هناك فارقًا هامًّا بينهما في اليونانية، فالعبارة الثانية هي "emprosthen mon gegonen" بينما العبارة الثالثة هي "hoti protos mon en"، فالفعلان في العبارتين مختلفان، وكذلك حرفا الجر؛ فالفعل "emprosthen" يعني السبْق في الظهور على المسرح، أما protos فيعني الأسبقية المطلقة في الوجود، فهو يرتبط بوجود الرب منذ الأزل، أو ما يسمَّى «بالوجود الأزلي»، ويكون معنى كلمة «لأن» التي تربط ما بين العبارتين، هو أن وجود المسيح الأزلي قبل الزمان، هو أساس إمكانية ظهوره وخدمته في العهد القديم؛ وبذلك لا يكون هناك تكرار بين العبارتين الثانية والثالثة من الآية.

وقد استلفت النظر أنه في هذه العبارة التي بلغت الذروة في شهادة يوحنا المعمدان عن المسيح، توجد مسحة العهد القديم.

وإننا لنجد في سفر ملاخي (3: 1)، التمييز بين هذه المراحل في المجيء الإسخاتولوجي؛ فأولًا يرد القول: «هأنذا أرسل ملاكي فيهيئ الطريق أمامي». هذا الرسول أو الملاك هو يوحنا المعمدان، وعليه فهي تشير أيضًا إلى خدمة يسوع الجهارية، التي سبقتها خدمة المعمدان، مما استطاع معه يوحنا المعمدان أن يقول: «يأتي بعدي رجل». لكن في نفس الفقرة من ملاخي، يرد القول: بأن ذلك السيد الآتي الذي أمامه، يظهر الرسول مهيئًا الطريق، هو «ملاك العهد الذي تسرون به»، وهذا يشير إلى «ملاك الرب (يهوه)».

وإننا لنعرف عن ملاك الرب وظهوراته في العهد القديم، ودوره في مجرى أحداث التاريخ القديم، وهذا – في المبدأ – ما قرره يوحنا بأن الذي يأتي بعده، صار قدامه.

لكن في الفقرة الواردة في ملاخي، نجد المعنى الثالث الذي يشير إليه المعمدان في القول: «كان قبلي»، لأن «السيد الذي تطلبونه»، والذي يأتي إلى هيكله، هو نفسه «ملاك العهد»، فلا يوجد في الأصل حرف العطف «الواو»، بل «ملاك العهد» بدلًا من السيد «الذي تطلبونه» وتكون الترجمة الصحيحة هي: «السيد الذي تطلبونه» أي «ملاك العهد»، وبذلك يكون ظهور الاثنين «السيد» و«ملاك العهد» شيئًا واحدًا، وفي وقت واحد، والدارس يستطيع أن يكتشف الصلة بين مجيء الرب (يهوه)، ومجيء يسوع، وهو ما يتفق تمامًا مع الإطار العام لكرازة المعمدان، منذ البداية. في غالب الأحيان نجد أن العهد القديم، لا يفرق بين شخصية ملاك العهد وبين شخصية الرب (يهوه)، فإن كان الآتي بعد يوحنا في خدمته، هو الرب (يهوه)، وفي نفس الوقت هو ملاك العهد، فلا غرابة أن يعلن المعمدان: «أنه كان قبلي» بكل ما تعنيه العبارة.

ثانيًا: (يوحنا 1: 29، 36):

هذه هي الشهادة الثانية التي شهد بها المعمدان عن يسوع، حيث يقول: «هوذا حمل الله الذي يرفع (يحمل على ذاته) خطية (بالمفرد) العالم». أو في الصورة الثانية المختصرة: «هوذا حمل الله»، وهذه تعلن حقيقة، لا يقتصر إبرازها على البشارة الرابعة، وهي أن المسيح حمل الخطية نيابيًّا، مما يزيد اقتناعنا بصحتها وتاريخيتها، ولكي ندرك المعنى الصحيح لهذه الفقرة، علينا أن نضعها في الإطار التاريخي للأحداث التي أحاطت بها. يجب أن نضعها في ضوء الحادثة العظيمة بكل ملابساتها، وعلى الأخص ما حدث قبلها من معمودية يسوع، وما أورده متى في (3: 14، 15)؛ وقد درسناه آنفًا، فإن كان هذا يعني تفسيرًا نيابيًّا لمعمودية يسوع، في صورة حوار بين المعمدان وبين يسوع نفسه، فيوحنا بكل تأكيد، مع الأحداث التي حدثت أمام عينيه، وبريقها ما زال يتألق أمامه. لا يمكن أن يتكلم عنها بغير ما قاله هنا: فهو تفسير المعمدان، لما قام به من معمودية يسوع. كما أن يوحنا لم يكتب هذا التفسير باختياره ومن محض استنتاجه، بل كان يستند إلى العهد القديم، كما حدث بالنسبة للعبارة الثانية.

أما الحمل، فله صورتان في العهد القديم: حمل الذبيحة، ثم تمثيل عبد (يهوه) بالحمل، كما جاء في إشعياء (53). البعض من الكُتاب يعتقد بأنه لا بد أن يوحنا كان يضع في ذهنه هذه الصورة أو تلك، حينما نطق بهذه الكلمة، لكن حتى بالنسبة لإشعياء، كانت الصورتان موجودتين معًا، ولا شك أن ذلك كان أيسر بالنسبة للمعمدان، الذي كانت الذبيحة والنبوة ماثلتين أمام ذهنه، وينبغي أن نُقِر بأنه في النبوة، لا يظهر الحمل في البداية مرتبطًا بالمراسيم الطقسية. لقد كان استخدامه أساسًا ليظهر البراءة والوداعة، والرغبة في أن يقدم الخدمة النيابية عن الشعب، عن طريق الألم والموت. أما البراءة والوداعة فهما صفتان متوفرتان في طباع الحمل، لكنهما هنا تبدوان أكثر تأكيدًا، لأن الشعب وُصف كقطيع ضال شارد، فمن المناسب أن يكون «عبد الرب» في صورة الحمل المطيع الوديع، بالمقابلة مع هذه الحالة الخاطئة.

على أنه سرعان ما يتجلى أمامنا، أن هذه الصفات من الوداعة والبراءة، لا يقصد بها مثالية «العبد»، بقدر ما يقصد بها كونه يصبح لائقًا وراغبًا في حمل خطايا الآخرين، وهذه هي نقطة التحول من عدد (6) إلى عدد (7) في النبوة، فلأنه بريء، فهو أهل لأن يحمل خطايا الآخرين، ولأنه وديع، فهو راض بأن يحملها. كما أن انتسابه إلى القطيع (مع الفارق)، يخدم هذا الهدف: فلأنه من القطيع، يستطيع أن يتألم من أجل القطيع. وإننا نرى آلامه النيابية حتى الموت، تتجلى بكل وضوح في العددين الخامس والسادس، ولكن إلى هنا لا توجد إشارة إلى الذبيحة؛ لأنه ليس حتمًا أن تكون النيابة عن طريق الذبيحة، وعندما نأتي للعدد العاشر، نجد أن الوضع يختلف، فتُذكر كلمة أشام (asham) أي «ذبيحة إثم»، كأنما لتلخِّص كل ما سبق: «إذ جعل نفسه (أو سيجعل نفسه) ذبيحة إثم». أما اختيار ذبيحة الإثم،

من بين كافة أنواع الذبائح؛ فلم يكن بطريق الصدفة، فهي الذبيحة التي فيها تكمن فكرة الديْن وفكرة سداد الدين، وهنا تبرز فكرة أن «العبد» لا يكفر عن الخطايا فحسب، بل أيضًا يتمم الالتزامات الواجبة نحو الله بصورة إيجابية.

علينا أن نتذكر كيف أن صورة العبد في إشعياء، تفصل نفسها تدريجيًا عن شعب إسرائيل ككل، مما أثار الجدل: إن كان المقصود بذلك العبد شخصية معينة، أو إن كان يقصد به الشعب كله. لا بد أن المعمدان قد رأى هذا ممثَّلًا في حادثة معمودية يسوع؛ فيسوع قد أتى إليه، على الرغم من أنه لم يكن فيه ما يستوجب الاعتراف، بينما كان الأمر مختلف كل الاختلاف بالنسبة للشعب، الذي كان بحاجة إلى المعمودية للتوبة لمغفرة الخطايا... بحسب الترتيب الإلهي، كما أن يسوع أكد ضرورة معموديته، على أساس اتحاده بالشعب. كل هذا إذ تَمثل دراميًا في عملية المعمودية، ظهر بالنسبة ليوحنا كإتمام دقيق للموقف الذي رآه إشعياء وتنبأ عنه، أما كيف اتحد عند يوحنا مفهوم «الحمل» مع مفهوم «رفع الخطية»، فإننا نكتشفه من حقيقة إنه في القول الثاني، الوارد في عدد (36)، نجده لا يذكر الجزء الثاني من العبارة «الذي يرفع خطية العالم»، إذ لا حاجة بعد إلى تكراره، لأن «الحمل» هو «حامل الخطية».

أما معنى «أيرون» (airon أي يرفع)، فقد ثار حوله جدل كثير، فالبعض رأى أنه يعني «الإزالة»، بينما رأى البعض الآخر، أنه يعني «يحمل على نفسه»، والمعنيان ممكن أن تتضمنهما الكلمة في الأصل اليوناني. لكن إن كانت الكلمات تشير إلى ما رآه المعمدان، فالمعنى الثاني هو الأفضل؛ فما عمله يسوع في معموديته، لم يكن بالفعل إزالة الخطية، بقدر ما كان أخذ خطية الشعب على نفسه، أما إزالة الخطية، فقد كرس لها حياته بجملتها، وفي إشعياء نرى «العبد» يرتبط بخطية إسرائيل، في حسبانها عليه، بينما هنا نرى الوصف يتضمن الحمل الحقيقي، وعبارة «حمل الله» تطابق تمامًا «عبد الرب»؛ بمعنى أنه الحمل الذي يقوم بعملية حمل الخطية، كمن هو للرب وفي خدمة الرب...

أخيرًا لنلاحظ الفارق بين المدى الذي يمتد إليه هذا العمل بحسب فكر النبي، والمدى الذي يمتد إليه بحسب فكر المعمدان؛ ففي إشعياء نرى أنها خطية إسرائيل، بينما بالنسبة ليوحنا، هي خطية العالم كله، وهناك شيء من الشك في إن كان «العالم» يعني الصورة النوعية، أكثر من الصورة الكمية، كما أننا نستطيع أن نرى في إشعياء، نغمة الشمول للعالم كله (قارن 52: 15).

ثالثًا: (يوحنا 1: 34):

نجد الشهادة الثالثة التي نطق بها يوحنا المعمدان بعد معمودية يسوع، في البشارة الرابعة (1: 34).. «وأنا قد رأيت وشهدت أن هذا هو بن الله». هنا يقرر المعمدان دِقَّته وأمانته في رواية ما رآه كشاهد عيان، للعلامة التي أعطاها له الله في حلول الروح القدس على يسوع، أما الارتباط الوثيق بين عبارتي «رأيت» و «شهدت»، فيشير إلى التنفيذ الفوري للأمر: حالما «رأيت» «شهدت»، وكلمة «أنا قد رأيت وشهدت» تشير من ناحية إلى أنها شهادة شاهد عيان، ومن الناحية الأخرى إلى أنها شهادة رسمية، أما معنى «ابن الله» فنجده مشروحًا في مصنف آخر[1]. هذا اللقب هنا، لا يقل في مرماه عنه في باقي أجزاء الإنجيل، من حيث أنه منطلق الشهادة عن يسوع المسيح، حينما نقارنه بشهادة كاتب الإنجيل (20: 31). بحسب هذه الشهادة فإن كل ما سُطِّر عن يسوع من أحاديث وأحداث، قد كتب ليؤكد

---

[1] «يسوع المسيح يكشف عن ذاته» لنفس المؤلف: فوس من ص 141–226 طبعة 1953.

بنوته الإلهية. أما كون هذا اللقب يحمل معنى عظيمًا، فواضح من الشهادة الأولى التي نادى بها المعمدان، والتي فيها يؤكد وجود المسيا منذ الأزل...

(يوحنا 3: 27–36):

بالإضافة إلى هذه الأقوال الرائعة الثلاثة، يبقى أمامنا الجزء الوارد في البشارة الرابعة (3: 27–36)، فلنلق نظرة سريعة عليه. إنه ينقسم إلى قسمين: (27–30)، (31–36)، أما القسم الأول، فيتفق الجميع على أن البشير يوحنا ينقل لنا فيه ما نطق به المعمدان، عندما أتى إليه تلاميذه قائلين له:" إن يسوع أصبح أكثر شهرة منه"، وما كانوا يهتمون بذلك، إلا بسبب ظنهم أن يسوع أصبح منافسًا لمعلمهم في مجال المعمودية، خدمة يوحنا الخاصة، وكانت هذه حقيقة – على الأقل بصورة جزئية – قارن (4: 2)، أما يسوع فيكشف لهم عن غباوة افتراض وجود أية منافسة بينه وبين المعمدان مبرِّئًا يوحنا، أما عند المعمدان، فيسوع يسمو بما لا يقاس عن كل رسل الله، حتى أنه من المستحيل على يوحنا أن يغار من يسوع، فما هو إلا صديق العريس (الذي يشرف على تنظيم العرس) وواجبه أن يختفي ليظهر العريس، ويرتفع أمام الجميع، وفي هذا فرحه الكامل. (لاحظ كلمة «فرحي» في عدد ٢٩). تذكرنا هذه الصورة.. صورة العريس بصلة الرب (يهوه) بإسرائيل.

من (يو 3:31) إلى آخر الأصحاح، لا نستطيع أن نجزم، إن كان المعمدان هو المتكلم هنا، أو أن البشير يرى الفرصة مناسبة وليس بعض أفكاره الخاصة عن الموضوع الذي تحدث عنه المعمدان، ولكل من الرأيين ما يؤيده؛ ففي سياق الحديث نستطيع أن نكتشف بعض أفكار يسوع المميزة وكذلك أفكار البشير، الذي، في كتابته لقصة يسوع، لا بد وأنه كان يتذكر الكلمات التي نطق يسوع بها في بعض المناسبات، أما هذه الأفكار، فهي: نزول المسيح من العالم العلوي، ومعرفته الجلية بأمور السماء، ووحدته مع الله، (حتى أن من قبل شهادته فقد ختم أن الله صادق)، وسلطانه الشامل المطلق في دائرة الإعلان، أما الإيمان به، فهو السبيل الوحيد إلى الحياة الأبدية، وإننا لنجد هنا أكثر من وجه شبه مع حديث الرب لنيقوديموس في بداية الأصحاح.

في مقابل ذلك، ينبغي أن نضع في الاعتبار، أن الأعداد (31–36) لازمة ليختم بها المعمدان حديثه عن سخف محاولة منافسة يسوع. أما عدم إمكانية هذا، فيراها البعض فيما سبق بيانه، مع أنه ليس في هذا ما يقطع باستبعاد هذا الرأي، ولو أنه من المحتمل أن البشير، إزاء بدائية حديث المعمدان وكونه من وجهة نظر واحدة، يتقدم بمعرفته الأعمق، ليختم الحديث ببيان عظمة سمو أصل يسوع وطبيعته (وليس سمو خدمته فقط). فإن صح هذا الرأي، فلا بد وأنه قد قام بعمله بغاية المهارة، رابطًا بين شهادة يوحنا المعمدان وبين ما أراد هو أن يقوله، ومع هذا، فإن نقاط الارتباط هنا، يمكن أيضًا أن تثبت أننا ما زلنا في دائرة فكر المعمدان، حتى أننا نجد أنفسنا في حيرة، لكن من الملاحظ أيضًا، أنه من عدد (٣٠) فصاعدًا، لا نجد ضمير المتكلم، مما كان يساعدنا على إدراك من المتكلم، وقد يؤيد هذا، الرأي القائل بأن الكلمات هي لكاتب البشارة.. يكفينا هنا أن نبين نقاط الارتباط بالموقف التاريخي الذي أدى إلى هذا الحديث؛ «فالذي يأتي من فوق» (٣١)، يذكرنا بما ورد في عدد (٢٧). وتتم المقارنة في ثلاث عبارات: «الذي من الأرض» (إشارة إلى أصل المعمدان) «أرضي»، (الأسلوب الأرضي لوجود يوحنا)، ومن الأرض يتكلم (الأسلوب الأرضي في التعبير عن الإعلان). في مقابل هذه العبارات الثلاث، يجب أن نضع العبارة التي تكررت مرتين: «هو فوق الجميع» لكي نفهمها تمامًا، فمعرفة يسوع الكاملة المطلقة، يؤيدها أنه يشهد «بما رآه وسمعه»، (في النصف الأول من عدد ٣٢)، ثم إن العنصر المأساوي في الموقف، يُذكر في النصف الثاني من العدد: «وشهادته ليس أحد يقبلها». هذه هي نغمة المأساة في موقف يوحنا المنكر لذاته، والذي يجعل تقدير محبة يسوع له أعمق وقعًا. وفي

نفس الوقت فإن التعبير: «ليس أحد يقبلها»، يتضمن تصحيحًا لما ذكره تلاميذ المعمدان عن يسوع من أن «الجميع يأتون إليه» (عدد 26).

قد يبدو – في ضوء ما جاء في الأصحاح الأول من إنجيل يوحنا – أن هناك شيئًا من المبالغة في العبارة: «وشهادته ليس أحد يقبلها»، لكن ما يعنيه هذا العدد، يفسره ما ورد في عدد (٣٣):

لم يقبل أحد شهادته بهذا المفهوم المطلق الشامل، الذي يعني عدم قبول شهادة الله: «لأن الذي أرسله الله يتكلم بكلام الله» (عدد 34). في هذا، وفي شرح الدافع إليه، يبدو أن المتكلم يبني حديثه على وجهة النظر الواردة في الأعداد (27–30): «لأنه ليس بكيل يعطي الله الروح»، فقد عرضنا لتفسيرها فيما سبق، وهو أنه «حينما يكون هناك إعطاء للروح بالمعنى الحرفي للإعطاء، فلا يمكن أن يكون ذلك بكيْل؛ بل يعطَى الروح بجملته». (لاحظ صيغة التوكيد المشدد في العبارة، وكذلك عدم تحديد لمن يعطي الله الروح، مما يجعل العبارة مطلقة).. وعدد (35) «الآب يحب الابن، وقد دفع كل شيء في يده»، يذكرنا بالإعلان من السماء عند المعمودية، بأن يسوع هو المسيا، مما يقتضي تسليم كل شيء للابن. وأخيرًا فإن عدد (36) هو نتيجة حتمية لصفات يسوع الموضوعية ومركزه وخدمته: إن نتيجة الإيمان به هي الحياة الأبدية، وعدم الإيمان به نتيجته الحرمان من الحياة، والبقاء الدائم تحت غضب الله. هنا يبدو أننا نقترب جدًّا من تعاليم المسيح ومن روح البشارة الرابعة. لاحظ أن الحياة الأبدية، تقدَّم في صيغة الحاضر، وكذلك غضب الله «يمكث»، فهو أيضًا «لن يرى حياة» وأيضًا «يمكث عليه» غضب الله، وكلا العبارتين تعنيان: «إلى الأبد»؛ فمن لا يؤمن، «لن يرى حياة» إلى الأبد، كما أن غضب الله لن يُرفع إلى الأبد!!!!

.

الفصل الرابع

الإعلان في امتحان يسوع

التجربة في البرية:

إن ما نسميه عادة بالتجربة في البرية، يبدو لأول وهلة كأنه حجر ألقي به عَرَضًا في طريق خدمة يسوع الجهارية، لكننا بعد شيء من الفحص، نستطيع أن نرى أنه يرتبط ارتباطًا حتميًّا بما قبْله وبما بعده. ولأن هذا الارتباط، يبدو غامضًا بعض الشيء، لذلك فقد ظهر الشك بالنسبة إلى تاريخية وموضوعية هذه الحقيقة الواقعية. على أساس المبدأ الأسطوري (الميثولوجي) لتفسير تاريخ الإنجيل، فقد زعموا أنها تصوير في شكل قصة، لفكرة لزوم المواجهة الشخصية بين المسيا والشيطان لاستكمال الدراما الإسخاتولوجية؛ ولأن هذا كان لا بد وأن يحدث – حسب نظريتهم – فلا بد أنها حدثت مع يسوع إذا كان هو المسيا حقيقة. وهم يقولون إن يسوع المسيح، لا دخل له في مفهوم أو تشكيل القصة؛ فالميثولوجيا قدمت الإطار، بينما استعيرت التفاصيل من العهد القديم.

لكن هناك نظرية تزعم أن القصة مجرد مثل، فلا تذهب إلى هذا الحد في فصل القصة عن وقائع حياة يسوع، فعلى أساس هذه النظرية ذكر يسوع القصة لتلاميذه، لا ليأخذوها بمعناها الحرفي، بل كمجرد مثل أراد به أن ينقل لهم انطباعه عن التجارب والغوايات التي أحاطت به طيلة حياته.

أما التلاميذ فقد أساءوا فهم قصده، وأخذوا القصة على أساس أنها حادثة واحدة قد وقعت حقيقة. للرد على هاتين النظريتين، ولكي نؤكد تاريخية الحادث كحادث واحد فريد، لنرجع إلى الشهادة التي أوردها متى في (12: 29)؛ حيث يتميز يسوع بين الدخول إلى بيت القوى وتقييده من الجانب الواحد، وبين نهب أمتعة القوي من الجانب الآخر. أما العملية الأولى، فهي لضمان إمكانية عمل شيء. أما العملية الثانية، فهي تحويل هذه الإمكانية إلى عمل، أما القرينة فتبين لنا المقصود من نهب الأمتعة: إنه يعني إخراج الشياطين وعلى هذا فتقييد القوي كأساس لهذه العملية، ينبغي أن يُفهم على أنه عمل، ضد ذاك الذي في حوزته هذه الشياطين، وهذه الشياطين – حسب تعليم العهد الجديد – تخضع لإبليس. هنا يستخدم يسوع لغة مجازية تصويرية؛ ولكن هذا لا يغير بحال من الأحوال إن وراء هذا المثل، توجد حقيقة واقعية؛ ومع أن سيدنا لم يقل بصريح العبارة: «ينبغي أن أجتاز التجربة قبل أن أستطيع إخراج الشياطين»، فإنه لا بد كان يشير إلى شيء من هذا القبيل، إلى شيء، نستطيع – إلى حد ما – أن نضعه في إطاره الزمني؛ إذ لا بد أنه قد سبق حالات إخراج الشياطين، التي حدثت في بداية خدمته.

ثم إننا كثيرًا ما نلتقي في التفاسير العصرية للأمثال، بمثل هذا التأويل: إن الإنسان عليه أن ينتصر أولًا على الشر في أعماقه، قبل أن يحاول محقه في الوسط المحيط به. لكن هذا التأويل لا يصلح تفسيرًا للعبارات الواضحة في أقوال الرب، فدخول بيت القوى، لا يعني الوقوع في التجربة! إنه يصور لنا فعلًا إيجابيًّا، اختباريًّا؛ فأولئك الذين –على أساس تمسكهم بنظرية التمثيل أو المجاز– يرفضون أن يربطوها بالقصة الواقعية عن التجربة، مع أنها قصة عجيبة حقًّا، فإنهم لا بد وأن يشطحوا شطحات أبعد، وأكثر غرابة: فمن يقولون بأنها صورة مجازية – على وجه الخصوص – يقعون في خطأ فادح بالنسبة لعصمة يسوع، لأن نظريتهم تعني أنه كان عليه أن يخوض معارك أدبية في داخله– مرارًا عديدة –قبل أن يستطيع أن يمد يده ليحصد ثمار النصرة.

والمثل الذي يثبت تاريخية الحادثة، يثبت أيضًا موضوعيتها؛ فأغلب البلبلة ناتج عن عدم التمييز بين موضوعية الحادثة وواقعيتها جسمانيًا، فالثانية تشمل الأولى ولكن العكس ليس صحيحًا، فالمجابهة بين أشخاص في العالم غير المنظور، يمكن أن تكون موضوعية تمامًا، دون أن يستلزم ذلك دخولها في دائرة المنظور جسمانيًّا، ولا نستطيع أن ندرك مدى ما كان منظورًا في الحادثة، إلا استنتاجًا من عبارات وصف الحادثة نفسها، وليس من المثل، لكن موضوعيتها واضحة – بلا أدنى شك – في نتائجها: فإخراج الشياطين شيء موضوعي، فلا بد أن السبب كان أيضًا داخل دائرة الموضوعية.

رغم كل ما يزعمون، فلا شك أن يسوع كان يعتبر الشياطين كائنات فوق طبيعية، لها وجود حقيقي، يمكن أن يكلمها فتجيبه، وتملك مجالًا واسعًا لممارسة سلطانها المدمر. أما اعتبار كل هذه مجرد خرافات أو هلوسة نفسانية، فيتعارض تمامًا مع فكر البشيرين. كل من يريد أن يباعد بين يسوع وبين هذه وغيرها من الظواهر فوق الطبيعية، فلا بد أن يكون ذلك على أسس لاهوتية أو فلسفات سفسطائية أو للتشابه المزعوم بين الحقائق المسجلة في الكتاب وبين بعض الظواهر في الديانات الوثنية.

في الفقرة الواردة في (متى 12)، نجد ضوءًا آخر يُلقَى على تجربة يسوع؛ فهنا نلتقي بمباحثة يسوع مع الفريسيين، حيث يؤكد لهم أنه بروح الله، يخرج الشياطين. أما ذكر اسم الروح هنا، فقد استوجبه ذكر بعلزبول أي إبليس، في اتهام الفريسيين له. لكن هناك سببًا آخر لذكر الروح هنا؛ ففي قصة التجربة، نجد الإشارة واضحة لروح الله، فهو يصعد من الروح إلى البرية ليجرب من إبليس (متى 4)، والروح يخرجه إلى البرية، لنفس السبب (مرقس)، ويسوع وهو ممتلئ من الروح القدس، اقتيد بالروح إلى البرية، أربعين يومًا يجرب من إبليس (لوقا). من هذه الأقوال، نتعلم شيئين:

أولًا أن الروح الذي اقتاد يسوع للتجربة، لم يكن سوى الروح القدس، فهذا واضح – دون شك – من حدوث التجربة بعد المعمودية مباشرة، فما أن امتلأ يسوع بالروح، حتى بدأ الروح عمله في اقتياده إلى التجربة. نفس الروح الذي قام بهذا، في مستهل خدمته، هو الذي به استطاع أن يخرج الشياطين بعد ذلك. إن الأمر كله يبدو تنفيذ مخطط منظم منذ بداية الأمر..

أما الأمر الثاني، فهو أن شيئًا مثل هذا يتم بتوجيه من الروح، كان عملًا يقف الله من ورائه، بحيث لا نستطيع أن نقول إن التجربة إن كانت من الجانب الواحد هي من عمل الشيطان، فهي من الجانب الآخر جزء من مخطط الله فيما يتعلق بالمسيا، ومن وجهة نظر إبليس، من الأفضل أن نسميها «تجربة»، لكن من وجهة نظر مقاصد الله العليا تسمَّى «امتحان» أو «تزكية» يسوع، أما بالنسبة ليسوع فإن هذه التجربة، تنفي أن يكون الغرض الوحيد منها إثبات عصمته، كما أنها ينبغي ألا ننظر إليها، كمجرد اختبار عابر في حياة يسوع، اجتُذِب إليه دون أن يكون على دراية بمخططه أو هدفه، و لا يمكننا أن نجد في كل الأناجيل أي دليل، على أن الروح كان له ذلك التأثير عليه، بحيث يكون منقادًا رغم أنفه، بلا إرادة ذاتية أو تجاوب تجاه ما يعرض له؛ أما قول مرقس: «أخرجه الروح إلى البرية»، فلم يكن قصد البشير منه أنه كان سلبيًّا، بل ليشير إلى قوة عمل الروح، الذي تجاوب يسوع معه بنفس القوة والفعالية.

تجربة يسوع وتجاربنا:

إخفاقنا في فهم دلالة حادثة التجربة فهمًا صحيحًا، ينبع من أننا كثيرًا ما نميل إلى أن نقرن بينها وبين التجارب التي نتعرض لها، محاولين أن نكتشف أوجه الشبه بين الجانبين، وإذ نتجه نحو هذا الاتجاه، فإننا نأخذها على محمل سلبي، ولا نضعها في وضعها الصحيح الذي تنفرد به. في حالتنا نحن،

فإن التجربة تدفعنا إلى التساؤل: كيف نجتازها ونخرج منها دون خسارة؛ أما في حالة يسوع، فرغم وجود مثل هذا الجانب، إلا أن اهتمام يسوع الأكبر، لم يكن تجنب الخسارة، بل تحقيق مكاسب إيجابية. لكي ندرك ذلك، ينبغي أن نقرنها بالحالة الوحيدة السابقة في التاريخ الكتابي، التي كانت فيها الحادثة مزدوجة الهدف، ونعني بها تجربة آدم في الأصحاح الثالث من سفر التكوين...

ولن يكون هذا مجرد تخريج لاهوتي من جانبنا، فلوقا البشير يبدو أنه كان في ذهنه مثل هذا الفكر، حينما رجع بسلسلة نسب يسوع إلى آدم، (بالمقابلة مع متى)، ثم أردف ذلك مباشرة بحادثة التجربة لآدم الثاني، وعلينا أن نذكر أنه مع هذا التشابه، هناك وجه خلاف بين الحالتين: فآدم بدأ بصفحة بيضاء لم يكن فيها ما يجب محوه أولًا؛ أما في حالة يسوع، فقد كان عليه أن يمحو سجل خطايا البشرية جميعها قبل أن يصل إلى الظفر، ويحصل لنا على الحياة الأبدية..

أما أوضح فلسفة بخصوص هذا الفارق، فيقدمها لنا بولس في رومية (5)، وعلى الأخص في العدد (15)، فهذه الصلة بين امتحان يسوع وبين محو الخطية الكائنة، وذلك بعمله الكفاري، تجعل من الواضح أمامنا أن التجربة تحمل في ذاتها بالنسبة ليسوع، عنصر الألم والاتضاع في سبيلنا، وليس فقط مجرد الإرادة المتقدة للطاعة. هنا أيضًا نجد فارقًا بين تجربة يسوع وتجربتنا؛ فالتجربة بالنسبة لنا ليس فيها مذلة؛ لأننا نعاني من المذلة فعلًا لوجود الخطية في قلوبنا التي تستجيب للإغراء، أما بالنسبة ليسوع فالحالة تختلف تمامًا.

كل ما سبق قوله، لا ينفي وجود تشابه بين تجاربنا وبين تجربة يسوع. كما نعرف، فإن الرسالة إلى العبرانيين تؤكد هذه الحقيقة بقوة: «مجرَّب.. مثلنا (ولكن) بلا خطية» بمعنى؛ بدون خطية ناجمة عن التجربة، الأمر الذي كثيرًا جدًّا ما نقع فيه. كما أن كاتب العبرانيين، لا يتجه فكره – بشكل خاص – إلى التجربة في بداية خدمة يسوع، بل بالحري التجربة المتعلقة بآلامه الرهيبة التي واجهها في ختام حياته على الأرض (عبرانيين 5: 7–9).

وهكذا نستطيع الآن أن نحدد بأكثر دقة، كيف كانت التجربة تحمل في ثناياها إتمام يسوع لعمله الفدائي فيما بعد، وهكذا نجد أيضًا أن إخراج الشياطين يرتبط بها كل الارتباط، لكن بالنسبة لإخراج الشياطين، علينا أن نسأل على أي مبدأ يتم هذا؟ أما المبدأ فهو توقع ثمار عمل يسوع، بناء على توقع جزئي للعمل نفسه. إن طرد الشياطين هو جزء من الغنيمة التي سوف يفوز بها في معركة حياته، وقد تم ذلك وهو لم يكد يبدأ عمله بعد. كثيرًا ما نلتقي في البشارة الرابعة بتوقع هذه الثمار، سواء من جانب يسوع أو من جانب التلاميذ، لكننا نلتقي هنا بنفس الفكرة في البشائر الثلاث الأولى. قد يقول قائل إن إخراج الشياطين لا يمثل إلا جانبًا فرعيًّا صغيرًا من خدمة المسيح وعمله الخلاصي، حتى أنه لا يستدعي أن نعلق عليه كل هذه الأهمية. لكن رأي الرب يسوع في ذلك يختلف عن الفكر العصري، فعلى أية حال لقد ربط السيد بين هذا الجزء من خدمته، وبين مجيء ملكوت الله (متى 12: 28؛ لوقا 11: 20). وفي البشائر الثلاث الأولى تظهر المقابلة الواضحة بين ملكوت الله وملكوت الشيطان، وعندما يتقدم الواحد، نجد الثاني يندفع محاولًا أن يسبقه، (قارن عدد (30) في متى بعدد (23) في لوقا).

الطابع المميز لتجربة الرب:

علينا الآن أن نسأل: ما هو الطابع المميز لتجربة يسوع أو امتحانه؟ هناك احتمالان يظهران أمامنا: أن يسوع يمكن أن يجرَّب في أمر لا يرتبط، بالضرورة بعمله كالمسيا، حتى أن الفعل الخاطئ

المعروض عليه، يمكن أن يكون تجربة لأي إنسان، تحت التزام الناموس الخلقي، أو أن التجربة التي عرضت عليه، كانت ترتبط – بصورة ما – بدعوته كالمسيا، بحيث أن الخطية لو تمت، تكون خطية تتعلق بالمسيا بشكل خاص.

والتجربتان الأوليان تختصان فعلًا بالمسيا؛ فالشيطان يبدأ كل واحدة منهما بالقول: «إن كنت ابن الله»، لكن في التجربة الثالثة، تُذكر هذه العبارة بصراحة، ذلك لأن ذكر النبوة لله وفي نفس الوقت السجود للشيطان أمران متناقضان لا يمكن الجمع بينهما...

هكذا نرى أن التجارب الثلاث متعلقة بالمسيا، ومع ذلك فالجواب الذي تقدم به يسوع لكل منها، هو جواب من وجهة النظر البشرية بحيث يمكن أن يستخدمه كل إنسان: «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان»، «لا تجرب الرب إلهك»، «للرب إلهك تسجد، وإياه وحده تعبد». هنا لا نجد أية إشارة للمسيا أو عمله.

في هذا التناقض الظاهري بين التجربة، والجواب عليها، نجد المفتاح للفهم الصحيح، لِما كان يجري في أعماق هذه الأزمة. لاحظ أنه على الرغم من أن يسوع لم يؤكد صراحة وضعه كالمسيا، إلا أنه لم ينكر حقيقة ذلك، بل بالحري نراه يؤكدها بطريقة غير مباشرة. لو لم يكن هو المسيا ابن الله، كان ممكنًا أن يوقف الشيطان عند حده منذ البداية، قائلًا: «أنا لست ابن الله»؛ لكن المشكلة تبدو في غير هذا: كيف يمكن أن يجمع بين مركزه كالمسيا، وخضوعه للالتزامات الخلقية كأي إنسان عادي؟ لأنه كالمسيا بصورة مطلقة، كان بمنأى عن الالتزامات الموضوعة على الإنسان العادي، فالمسيا في الفكر النظري المجرد، لم يكن يرتكب خطأ لو أنه في جوعه قد حول الحجارة إلى خبز؛ لأنه بذلك كان يثبت سلطانه على الطبيعة بدلًا من أن يخضع لقيودها. فإن كان يصر على أن يتصرف كإنسان، يعتمد في أموره على الله، فلا بد أنه كان يعني أن مركزه كالمسيا –حق تمامًا – إلا أنه كان يمر في ***مرحلة*** معينة تستلزم الخضوع لهذه القيود البشرية مع ما فيها من ألم.

لقد كان المسيا في **مرحلة الاتضاع**، وبعد أن يجتاز في هذه **المرحلة**، سيأتي دور الارتفاع والتمجيد، حيث تصبح هذه الأمور التي عرضت عليه في التجربة، شيئًا جائزًا وصائبًا تمامًا، فما لم يكن خطية في ذاته قد أصبح خطية بالنسبة له في حالته، بسبب ناموس الاتضاع والخدمة، الذي وُضعت حياته في إطاره. إن جوهر التجربة، من وجهة نظر الشيطان، يكمن في محاولة زعزعة المسيا عن هذه الروح وهذا الموقف من الخدمة والاتضاع، باستسلامه للرغبة الطبيعية في مجده كالمسيا، دون أن يجتاز في مرحلة الآلام. هذه المرحلة من مجده كالمسيا، التي يريده الشيطان أن يقفز إليها طفرة واحدة، تتفق بوجه عام مع اختبار إنسان متألم تحت يد الله؛ لذلك بينما يحاول الشيطان أن يقنعه بالقيام بدور السوبرمان، أو دور الله منذ البداية، فإن مخلصنا – بتأكيده المتكرر على ما يجب أن يلتزم به الإنسان – أبى أن يعظم نفسه.

ومن الأمور التي تسترعي الانتباه أيضًا، أن الكلمات التي يرد بها يسوع على المجرب، يقتبسها من التوراة، من سفر الناموس (التثنية)، وكأنه إذ يضع نفسه تحت الناموس، يريد أن يذكِّر الشيطان بحقيقة الأمر: وهي أن **مرحلة اتضاعه**، تتعارض كل التعارض مع الإصرار على الامتيازات المتعلقة بحالة المجد..

التفاسير حول تجربة الرب:

ما سبق يبدو تفسيرًا غريبًا لهذه الأزمة في حياة يسوع، عما نلتقي به في كثير من الكتب المتداولة عن «حياة يسوع»، أو بعض تفاسير قصص الإنجيل. إن النظرية التي نلتقي بها عادة تقول: إن يسوع في هذه التجارب، قد رفض مزايدة اليهود برجائهم في المسيا والإساءة إلى هذا الرجاء، من هذه الوجوه الثلاثة التي بها قدم الشيطان التجربة ليسوع... فهو قد رفض اقتراح الشيطان الأول على أساس الاستغلال الأناني لسلطانه كالمسيا، لسد حاجاته الشخصية أو تحقيق أهداف ذاتية؛ فالمسيا لا ينبغي أن يستغل مقدرته فوق الطبيعية، لسد حاجته إلى الطعام. إن أعمال المسيا يجب ألا تكون أنانية أبدًا.

وفي التجربة الثانية رفض يسوع اقتراح المجرب، بأن يستخدم أيضًا سلطانه، كمسيا لتحقيق مطامحه الذاتية في قيامه بدور مسيا صانع المعجزات.

وفي التجربة الثالثة رفض يسوع فكرة المجد السياسي والقومي رفضًا حاسمًا، وهكذا خابت خطط الشيطان، حيث أن التجارب الثلاث يضمها إطار واحد، هو الرغبة في المجد والظهور..

سوف نرى أن أجوبة يسوع، لا تتفق مع هذه النظرية.. ومن فضل العناية الإلهية، أننا في تفسير التجارب الثلاث، لدينا تلك الأجوبة التي أجاب بها يسوع، لتنير لنا الطريق، للوصول إلى طبيعة تلك التجارب والهدف منها، فمما لا شك فيه أن الرب يسوع أجاب الشيطان بإجابات مقصودة محددة الهدف؛ فمفهوم الجواب يبين لنا مرمى العرض الشيطاني. أضف إلى ذلك، أن كلمات الأجوبة مأخوذة من الكتاب المقدس، ومن المؤكد أن يسوع كان يعرف تمامًا المعاني الحقيقية المقصودة من كل عبارات الكتاب، لذلك فإننا نستطيع – بالتفسير السليم لها – أن نعرف المقصود منها، وماذا كان الهدف من استخدام يسوع لها، ومن ثم إلى مَ كان يهدف الشيطان أيضًا منها..

(تثنية 8: 3):

في رده على التجربة الأولى، يستخدم الرب ما ورد في سفر التثنية «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله» (8: 3). في هذه الكلمات يذكِّر الرب الإسرائيليين، أنه عن طريق إطعامهم بطريقة معجزية بالمَن، يريد أن يعلمهم درسًا عن قدرة الله على إطعامهم بغير الطريق الطبيعي، ولا توجد مقارنة هنا بين الطعام الروحي الذي تقدمه كلمة الله، والطعام الجسدي الذي يقدَّم بالطريق الطبيعي، بل في الحقيقة أن اختبار الإسرائيليين لم يكن يصلح لتعليمهم ذلك، ولا توجد أدنى إشارة في التثنية تؤيد هذا التفسير. المعنى الحقيقي هو أن يسوع يطبق على نفسه هنا ما كان ينطبق على الإسرائيليين؛ فلقد اقتيد إلى البرية بالروح إلى هذا الموقف، حيث يعرف الله أنه لن يجد طعام هناك. لاحظ تكرار كلمتي «يجرّبك» و«يذلّك» في ذلك الجزء من التثنية. الامتحان كان ليضع أمامه ضرورة ممارسة الثقة الكاملة في الله، كمن يستطيع أن يحفظ حياته رغم صيامه الطويل. إن القول «كل كلمة تخرج من فم الله»، يشير إلى كلمة القدير التي تصنع المعجزات، والكلمة وحدها ليست بحاجة إلى الوسائل الطبيعية..

وأفضل تعبير شامل عن الحالة الذهنية التي يعلنها يسوع لنا هنا، هي كلمة: «الإيمان»؛ ذلك التعبير الغني الزاخر بالمعاني، الذي يعبر عن حالته هنا، فكان الإيمان – عند يسوع – أفضل من إظهار بطولة الاحتمال تحت ظروف الألم. هذا يشكل جانبًا من المفهوم، حيث أن الكلمة اليونانية هي «هيبومون» (hypomone)، التي تعني «الصبر» الممتزج بالإيمان. لكن في اختبار يسوع، كما في

اختبار المؤمنين به، أهم شيء هو روح الخضوع الكلي الكامل لله. إن السؤال – في المقام الأول هنا – ليس هو ماذا يحتمل من الناحية (الباثولوجية) الجسمانية، لكن كيف يحتمل؟ كان عليه أن يشق طريقه في هذا الاختبار القاسي بطريقة مُثلَى من وجهة النظر الروحية.

هنا أيضًا في هذا الموقف الروحي الباطني، نجد التأكيد لا على الجانب السلبي فقط، بل بالحري على الجانب الإيجابي. إن ألم التجربة ينبغي أن يتحمله يسوع في تقدير كامل، وفي كامل التجاوب الإيجابي مع خطة الله. حينما اقترح عليه الشيطان أن يحول الحجارة إلى خبز، كان يحاول أن يزعزعه عن ثباته واتكاله على القدير في ***حالة اتضاعه***، إلى موقف الاستقلال والسيادة اللذين له في حالة المجد. أخيرًا ينبغي أن نلاحظ أن التجربة الحقيقية لم تكن معاناة الجوع فقط، بل خطر الموت جوعًا؛ كما يتضح مما جاء في سفر التثنية: «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان»، لذلك نجد مرقس ومتى يقولان إن «ملائكة قد جاءت فصارت تخدمه».

(تثنيه 6: 16):

في بحثنا عن مدلول التجربة الثانية، سوف نبدأ خطوة انطلاقنا من الجواب الذي تقدم به يسوع، وهو من تثنية 6: 16، حيث يقول موسى للشعب: «لا تجربوا الرب إلهكم كما جربتموه في مسة»، ونجد قصة تلك الحادثة في خروج 17، كما نجد الإشارة إليها في تثنية 9: 22؛ 33: 8. أما تجربة الرب فمعناها امتحانه، وذلك ليعرفوا بالاختبار، إن كانت له القدرة التي يستطيعون الاعتماد عليها في توصيلهم إلى أرض كنعان. هذا الامتحان مصدره، بطبيعة الحال الشك أو عدم الإيمان، وما حدث في مسة، أصبح في العصور التالية، مثالًا لخطية عدم الإيمان (مزمور 95: 8؛ عبرانيين 3، 4)؛ لذلك فإن شخص الرب يريد أن يقول، إن طرح نفسه من فوق جناح الهيكل اعتمادًا على أن الملائكة سيحفظونه من السقوط، لا يختلف في الأساس، عما فعله الإسرائيليون من التذمر على الرب في البرية.

للوهلة الأولى قد يبدو الأمر هنا مستعصيًا على الفهم، ذلك لأن موقف يسوع هنا مغاير تمامًا للحالة الذهنية التي كان عليها الإسرائيليون في مسة، بل يبدو أن إطاعة الشيطان في هذه التجربة، كان ينطوي على كثير من الإيمان والثقة بعناية الله، لكن لو تأملنا قليلًا؛ لرأينا أن تلك اللحظة من الانسياق وراء الإيمان، تعني أنه يتهيب حياة الإيمان المستمرة، ولكان يسوع بعد ذلك – لو أطاع إغراءات الشيطان – ينساق في خدمته، ليس على أساس الثقة الحية المتجددة، التي تحيا في نطاق عناية الله يومًا بعد يوم، بل على أساس ذكرى حادثة واحدة واختبار واحد في حياته، مما يجعل من الثقة والاتكال بعد ذلك، شيئًا لا لزوم له. إن هذه الفعلة كانت تتضمن، تجربة للاتكال على الله، خالية من التقوى، كما كانت تعني أن شعور يسوع بالأمان، سوف يكون على أساس اختبار ناله هو، وليس على أساس وعد الله؛ لذلك كان جواب يسوع يتناسب تمامًا مع المنبع الذي نبعت منه التجربة: «لا تجرب الرب (يهوه) إلهك». هذه التجربة الثانية شبيهة بالأولى تمامًا، في أنها كانت أمانًا من الخطر، والأولى أمانًا من الموت جوعًا.

(تثنية 6: 13):

أما التجربة الثالثة فتختلف عن التجربتين السالفتين في أمرين:

الأول أنها تتضمن خطية صريحة، بينما في الأوليين، كانتا في صورة مغطاة بمهارة، تدخل في نطاق سلطان المسيا ومقدرته الشرعية؛ أما هنا، فالاقتراح هو عبادة الشيطان وهي خطية صريحة.

والثاني أن الشيطان يضع مصلحته الذاتية للمرة الأولى، في الوقت الذي كان فيه في التجربتين السابقتين، يضع نفسه في موقف المتفرج، وكأن لا مصلحة له في الأمر، بل كأنه يقدم النصح ليسوع؛ لذلك يبدو أنه ا قد زايله حرصه ودهاؤه في هذه التجربة الثالثة، وأنه لشيء محير حقًّا: كيف أن الشيطان كان يتوقع الانتصار في هذه التجربة المكشوفة، بعد أن لاقى الهزيمة في التجربتين السابقتين؟ مع ذلك، فإن المحاولة على غرابتها قد كشفت الهدف الذي دارت حوله محاولات الشيطان منذ البداية. إن محك الاختبار هنا: هو هل الله هو الله، والمسيح هو مسيح الله، أو أن الشيطان هو الله والمسيح مسيح الشيطان؟ لأن هذه هي الخلفية العميقة التي تكشف عنها كلمة الشيطان: «إن»، ثم وعده بإعطاء جميع ممالك العالم ومجدها، وهما خطوتان مرتبطتان، معناهما انتقال ولاء يسوع من الله إلى الشيطان، لذلك فإن يسوع يطرد المجرب بهذه العبارة الموجزة الحاسمة: «اذهب يا شيطان»، ويؤيد ذلك بما جاء في تثنية (6: 13)؛ حيث تمنع كافة أشكال العبادة الوثنية في المبدأ والأساس. ومع أن الشيطان قد خانه دهاؤه وحيلته في هذه التجربة الثالثة، بعد فشله في السابقتين، فدفعه اليأس إلى الظهور على حقيقته، إلا أننا نستطيع أن نقول إن هناك نقاطًا ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار، لندرك أن تصرفه هذا لم يكن يخلو من الذكاء بل والدهاء، وهذه النقاط هي:

(أ) لعله اعتمد على عنصر المفاجأة في الهجوم؛ ففي التجربتين الأوليين، ترك الأمر لتفكير يسوع وتدبره، لكنه هنا يتقدم ليضرب ضربته السريعة المفاجئة، فيريه جميع ممالك المسكونة في لحظة من الزمان، كعامل إغراء وفتنة.

(ب) هو يتجه إلى عنصري الطاعة والخدمة في يسوع، كما ظهر في التجربتين السابقتين. يبدو هذا كأنه محاولة لإيقاعه في شكل من أشكال الخضوع الديني؛ حيث لا يبدو كبير فرق في من هو موضوع التعبد، طالما يتسع المجال لإشباع الغريزة الدينية. هذا بالطبع تمهيدًا لظهور ديانة كاذبة، فيها يتحكم الإنسان في ممارسات دينه وليس الله. لكن الدين ليس مجرد عبادة أو خدمة، بل هو عبادة الإله الحي الحقيقي وخدمته، بحسب ما أعلنه في كلمته بهذا الخصوص.

في ضوء هذا، يتضح عمق المعنى الذي قصده يسوع باقتباسه ما جاء بسفر التثنية «للرب إلهك تسجد، وإياه وحده تعبد»؛ فالديانات الوثنية تحاول أن تحرر نفسها أساسًا، من هذا الرباط الموضوعي، وهي في الحقيقة لا تستحق أن تسمَّى «ديانة» أو «ديانات». وجود هذه الديانات الكاذبة، إنما يقوم على هذا المنطلق الواحد: إن الحاجة إلى التدين كامنة في أعماق الإنسان...

إمكانية التجربة وإمكانية الخطأ:

ومع أن رأينا في تجربة يسوع لا يحل كافة الأسرار المتعلقة بذلك الحادث، إلا أنه يلقي شيئًا من الضوء على هذا الموضوع الغامض، وتعترضنا في هذا الصدد مشكلتان: الأولى إمكانية تجربة يسوع، والثانية إمكانية وقوع يسوع في الخطأ؛ فكيف يمكن أن يجرَّب يسوع؟ وإذا جرب، هل هناك أدنى احتمال لوقوعه في الخطأ؟

من الواضح أن المشكلة الأولى تسبق الثانية. فإن كان إنسانًا معرضًا للتجربة، فمعنى ذلك أنه غير كامل؛ فالصلاح المطلق هو مناعة أو عصمة من الخطية، وهذا هو ما يمتلكه الله على الدوام، وما وصل إليه القديسون بعد وصولهم إلى السماء. من المسلم به أن التجربة قد وجدت طريقها إلى دائرة آدم الأول، كما إلى دائرة آدم الثاني. ومع ذلك فدخولها فقط، لا يعني الخطأ أو المذنوبية. يكمن الحل في أن العمل الذي دعي إليه الاثنان، لم يكن خطية في حد ذاته، بل كان – في الصورة المجردة – أمرًا

بريئًا لا غبار عليه، ولكنه أصبح منتجًا للخطية، حينما حرمه الله تحريمًا إيجابيًّا؛ فالفعل في ذاته – في هذه الصورة من البراءة المطلقة – يمكن أن يدخل عقل الإنسان ويصبح مثار رغبة، أو يؤخذ به على غرة، طالما تجاهل الإنسان نهي الله وتحداه. فإن كانت إمكانية التجربة تعني مجرد انفتاح العقل لمجرد عمل بريء، في ذاته، فإن المشكلة تختفي.

ولكن قد يعترض أحدهم بأن هذا لا يلمس سوى الجانب النفسي للتجربة، أما التجربة ذاتها فتبدأ حينما يبرز الطريقان أمام عقل الإنسان، ويصبح له أن يختار، إما أن يقبل الأمر في براءته أو يرفضه لأنه محرم من الله، وهنا تعود المشكلة في حدتها: كيف يمكن أن يخطر على بال شخص معصوم من الخطية، تفضيل قبول أمر ما، على إطاعة الإرادة الإلهية ولو للحظة واحدة؟ لأنه يجب أن نذكر أن فكر الكائن المعصوم، يتجه على الدوام إلى الله، ويبتعد على الدوام عن عصيان الله؛ لأنه يحب الله. هذه المشكلة نلتقي بها في حالة أبوينا الأولين، لكنها تبدو أكثر تعقيدًا في حالة يسوع؛ حيث أن يسوع يختلف عن آدم في كثير من الوجوه، مما يجعل العوامل المرجحة لرفض الخطية أمنع قوة، وهكذا يبدو حل المشكلة مستعصيًا؛ فيسوع لم يكن فقط بريئًا مثل آدم، بل كان يملؤه ويقوده روح الله بكل ملئه وقوته، كما أنه حسب تعليم العهد الجديد، كان أقنوم ابن الله يحل في ناسوته، وإذ ننظر إلى الأمر من هذا الوجه، نرى أنه لا يمكن أن يجرَّب أو يخطئ. يجب أن نعترف بأن هذا أمر يسمو عن إدراكنا، وفي نفس الوقت، ينبغي ألا ننحاز إلى الحل الأسهل، الذي يقول بأن يسوع كانت له طبيعة ناسوتية حقيقية، لذلك فهي معرضة للتجربة والخطية. قد يكون لهذا الرأي قيمته النسبية؛ حيث أننا نعلم يقينًا أن الطبيعة الإلهية لا يمكن أن تجرَّب أو تخطئ؛ وبحسب ذلك لا نصيب لطبيعة يسوع كإنسان في عصمة الطبيعة الميتافيزيقية المطلقة، لكن الإمكانية الميتافيزيقية المطلقة، لا بد أن تنتج احتمالاً ميتافيزيقيًّا للتجربة والخطأ، وما يتجه إليه البحث –حينما تثار أمامنا هذه المشكلة– هو أمر يختلف كل الاختلاف عن ذلك، وهو المفهوم السيكولوجي الأخلاقي الديني، لدخول التجربة والخطية. أما حينما نتجه إلى البحث في إطار النظرية السالفة، فلن نصل إلى نتيجة، ويكفي لكي نتحرر من فكر كهذا، أن نذكر أن يسوع في حالته الممجدة، وكذلك القديسين في السماء، لهم طبيعة بشرية، ومع ذلك هم في منأى عن إمكانية الخطأ.

أما تفسير تجربة المسيح في ضوء الفكر السائد الحديث، بعصمة يسوع المطلقة، فإنه يصطدم بصعاب أكبر من الفكر الذي عرضنا له في السطور السابقة. أما السبب فهو أن انحراف الفكر اليهودي بخصوص المسيا، والذي على أساسه يقوم جوهر التجربة، لم يكن أمرًا بريئًا في حد ذاته؛ فإن كان يسوع قد أحس بغواية التجربة، وكان عليه أن يخوض معركة ضدها، فيبدو أن هذا يعني أن يسوع كان عليه أن يقاوم إغراءً داخليًّا يدفعه نحو الخطأ. لقد حاول الشيطان أن يدفع إلى نفس يسوع باقتراح معين هو شر كله. لاحظ أيضًا أن نفس النتيجة لا يمكن أن نتجنبها بالنسبة للجزء الافتراضي في التجربة الثالثة، لكن الافتراض هنا، لم يكن هو الذي اتجه بالإغراء إلى يسوع، لكن ما قصد الشيطان أن يغريه به، كان هو التسلط على ممالك العالم، وهذا في حد ذاته ليس خطية، بل – العكس – كان أمرًا موعودًا به للمسيا (قارن مر 2: 8؛ مز 9؛ رؤ 11: 15).

اعتراض آخر على الفكر السائد، هو أن الأجوبة التي أجاب بها يسوع على إبليس، إذا فسرت على أساس قرينتها في العهد القديم، فإنها لا تتضمن التفنيد الملائم لاقتراح الشيطان، كما يفهمها الفكر الحديث؛ فكون الإنسان لا يحيا بالخبز وحده، لا دخل له في استغلال سلطان المسيا لأغراض ذاتية أنانية. كذلك الرغبة في اكتساب هتاف الجماهير، لا دخل له جذريًا في تحريم تجربة الله. في التجربة الثالثة وحدها نجد أن الاقتباس من العهد القديم فيه الرد الحاسم على اقتراح الشيطان...

إن استراتيجية التجربة، كما تقدم بها الشيطان، ولو أنها لا تُظهر في جميع أجزائها نفس المستوى من الدهاء، لكنها تثبت أنه كان فيها الكثير من التدبير المحكم واللهفة الشديدة، على إخضاع يسوع، ليس في نقطة ثانوية، ولكن في المركز.. في الأساس.. الذي يتوقف عليه نجاح مخطط الفداء.

لقد كان الشيطان يعرف جيدًا، أن محور الدائرة يكمن في تمسك يسوع تمسكًا مطلقًا بمبدأ الاتضاع والطاعة والألم، كالسبيل الأوحد إلى الانتصار والمجد.. لقد كانت غايته الشريرة التي يسعى إليها، هي أن يقوِّض عمل الله ويسوع من أساسه، فأية خطية كانت تكفي لأن تجعل يسوع غير أهل لعمله كمسيا، لكن الخطية المقترحة هنا، كانت ضربة في تصميم وجوهر هذا العمل.

الفصل الخامس

الإعلان في خدمة يسوع الجهارية

أولًا: الأوجه المتعددة لعمل المسيح في الإعلان:

في بحثنا في الإعلان الذي جاء به يسوع، اعتدنا أن نركز أنظارنا على سيرته وعمله على الأرض، وهذا ليس كافيًا؛ لأنه يغفل حقيقة أن يسوع كان موجودًا قبل ولادته، (وجوده الأزلي) وظل موجودًا بعد نهاية حياته على الأرض (وجوده الأبدي)، وكلتا الحقيقتين مع حياته على الأرض، لها صلة وثيقة بمخطط الإعلان الإلهي العظيم في مجموعة.

في أثناء حياته على الأرض، كان عمل يسوع – في الوقت الذي كان يعلن فيه الله – يماثل من بعض الوجوه وسطاء الإعلان العديدين على توالي العصور، والتي كانت لهم محدوديتهم، لكن تلك المحدودية لا تتصل من بعيد أو من قريب بحالتيه (قبل حياته على الأرض وما بعدها)؛ فخلال حياته على الأرض، أصبح واحدًا بين كثيرين.. حلقة في سلسلة وسطاء الإعلان، ولم يكن عمله – كما لم يقصد هو مطلقًا – أن ينقل إلينا الإعلان كله عن الحق الإلهي، حتى يجعل مما سبقه من إعلان وما تبعه، شيئًا لا لزوم له. لقد قام بدوره في الإعلان، مقدرًا للدور الذي قام به العهد القديم في هذا المجال، وحاسبًا حساب من سيستخدمهم الله في العهد الجديد، للكشف عن الحقائق المتعلقة بما قام به الرب يسوع. بهذا المعنى، يمكن أن يقال عنه أنه كان نبيًّا ورسولًا. لكن علينا أن نذكر أن المحدوديات التي وضع يسوع نفسه في إطارها مختارًا – والتي ارتضى بأن يخضع ذاته لها– كانت في هذا الصدد من النوع الموضوعي وليست من النوع الذاتي. إنها لم تكن نتيجة أي قصور في المعرفة، لكنها كانت نتيجة حصره لعمله داخل حدود مخطط معين، يمتد في اتجاهين: أحدهما إليه والآخر منه، ومع أنه كان يمتلك ملء الحق الإلهي في ذاته، وكان في قدرته أن يجعل هذا الحق يشع من ذاته، إلا أنه احتمل هذه المحدودية مكيفًا نفسه وفق عملية، كان هو ذروتها ومركزها، عملية تستلزم الإعداد، كما تستلزم الموالاة والاستمرار.. بناء على ذلك نلاحظ أن فكرة محدودية المحتوى الكامنة في عمل يسوع على الأرض، لا علاقة لها بالمحدوديات التي نادت بها نظرية الإخلاء (Kenosis)، التي تقول إن تلك المحدوديات كانت كائنة في ذاته، نابعة من كون الرب قد أخلى نفسه أو تخلى عن استخدام تلك الصفات العليا السامية الخاصة بالألوهية، مثل المعرفة الكلية والمقدرة الكلية، حتى أن تعاليمه – كنتيجة لذلك – لم تكن خلوًا من الأخطاء أو القصور، وأن قدرته لم تكن تصل إلى حد المقدرة الكلية.

أما اعتقادنا نحن فهو أنه لم يطرأ أدنى تغيير في الألوهية، وأن طبيعته الناسوتية لم تقصر – بأية حال – عن مطالب عمل الإعلان المنوط به. إن محدودية مهمته، لم تمس روعة ووحدة كمال وجمال ما كان يمكن أن يعمله.

أقسام أربعة للإعلان بواسطة المسيح:

بمعزل عن خدمته الجهارية، مهمة يسوع في الإعلان، خلال العهد القديم وبعد الصعود، لم تكمل كل عمله في الإعلان لأن كل هذا ينتمي إلى دائرة الفداء. إلى جانب ذلك، ينبغي أن نضع وساطته في معرفة الله في الطبيعة. كل ما استغلق عن الله، بالنسبة لعقل الإنسان بالطبيعة، قد استُعلن فيه، وينبغي

ألا نفهم من هذا أن نشاطه هذا توقف، حالما بدأ عمله في العهد القديم، أو أنه بدأ عند التجسد. إنه مستمر الآن، وسوف يستمر إلى الأبد، ممتزجًا بكل ما يتضمنه إعلان الفداء، الذي وضع عليه. هناك أربعة أقسام للإعلان في خدمة المسيح، هي بحسب ترتيبها كالآتي:

(أ) الإعلان العام، أي إعلانه في الطبيعة، الذي بدأ منذ الخليقة وسوف يستمر بلا حدود.

(ب) الإعلان في تدبير العهد القديم، الذي يمتد من دخول الخطية والفداء حتى التجسد.

(ج) إعلانه الله خلال خدمته على الأرض، التي تمتد من ميلاده حتى قيامته وصعوده..

(د) الإعلان الذي يعطيه من خلال خدامه المختارين، والذي يمتد من الصعود حتى موت آخر شاهد من الشهود الموحى لهم، الذين تكلموا تحت قيادة الروح القدس المعصومة.

هذه الوظائف الأربع، تتحدث عنها مقدمة البشارة الرابعة، حيث يتحدث البشير عنها تحت اسم «اللوجوس» الذي يسمى به المسيح. اللوجوس يعني العقل والكلمة، بحسب المفهوم الهيليني، وعمليتا الفكر والكلام شديدتا الارتباط؛ فالفكر كلام باطني، والكلام نوع من الفكر المسموع؛ على ذلك فاللوجوس هو المعلن الظاهر لعقل الله الباطني، والبعض من الفلاسفة اللاهوتيين، يعتقدون أن الفكرة لا تتصل بعملية الكلام على الإطلاق، بل تصف الصورة الباطنية لوجود اللاهوت، على أساس أن الأقنوم الثاني من الثالوث، شبيه بالصورة المقابلة (كما في مرآة) للأقنوم الأول. لنترك هذا جانبًا، لأننا نريد أن نقتصر على دائرة الإعلان للعالم، وهكذا يبرز أمامنا السؤال: هل كان الاسم (اللوجوس) يرتبط بأي جزء معين من الإعلان، أم أنه يرتبط بكل جزء من أجزاء العملية؟

لقد كان الاتجاه في وقت من الأوقات، هو قصر اللوجوس على دائرة الإعلان في الطبيعة، مقابل دائرة إعلان الله في الفداء، لكن هذه النظرية تُخرج من نطاقها، ليس الإعلان الفدائي للعهد الجديد فحسب، بل إعلان العهد القديم أيضًا. معنى هذا أن ابن الله لم يظهر «كاللوجوس» لإسرائيل أو الكنيسة بعد التجسد، ويكون كل عمله الإعلاني، منذ بدء الخليقة فصاعدًا وعلى مدى العصور، قاصرًا على توصيل معرفة الله الطبيعية، بمعنى أنه في حدود مفهوم لقب «اللوجوس»، كان معروفًا أنه هو القائم بمهمة إعلان لفداء.

هذا الفكر ليس مقبولًا؛ لأن المقدمة ذاتها تربط الإعلانين– في الطبيعة وفي الفداء– برباط واحد. هذه النقطة الأخيرة أيضًا قد تختفي، حينما يقترن اسم اللوجوس – كما يقول زاهن – مع الإعلان الفدائي المتجسد الذي أتمه يسوع على الأرض؛ فيسوع في رأي «زاهن» (Zahn) للبشارة لم يصبح «اللوجوس» أو الكلمة، إلا عند التجسد. ولكن يوحنا14، يجعل من العسير جدًّا قبول هذا التفسير.

وبين أولئك الذين يعتقدون بأن هناك إشارة إلى كلا الإعلانين الطبيعي والفدائي، هناك اختلاف آخر حول ما إذا كان البشير يشير إشارة خاصة إلى العهد القديم، كمرحلة منفصلة أم لا. هذا يتعلق بتفسير العدد (11)، وهل خاصته تعني الناس بصورة عامة بحكم الخليقة، أو تعني أمة إسرائيل؟ ففي الحالة الأولى تكون الإشارة إلى رفض العالم في مجموعه للمخلص المتجسد، وإذا كانت الثانية، فالإشارة تكون إلى رفض المخلص من جانب الشعب الإسرائيلي.

لكن التفسير الدقيق لمقدمة البشارة، يؤدي إلى استنتاج أن المراحل الآتية هي جزء من عمل «اللوجوس» الذي يتحدث عنه يوحنا:

(أ) توصيل معرفة الله إلى الجنس البشري، عن طريق الطبيعة، وهذا عمل لم يتوقف عندما صار «اللوجوس» جسدًا، لكنه استمر مع نشاطه الفدائي في الجسد منذ البداية وإلى النهاية، طالما يوجد هناك عالم بحاجة إليه.

(ب) ثم هناك الإعلان الفدائي الذي أُعطي لشعب الله في القديم؛ وهو له صلته بالفداء، وإن كان قُدم بواسطة المسيح قبل التجسد. أما بالنسبة للحالة التي كان اللوجوس يعمل بها، فلم يكن هناك فارق بين عمله منذ بداية العالم وبين عمله حينذاك.

(ج) أخيرًا وصل عمل اللوجوس إلى ذروته، حينما صار الكلمة جسدًا وحل بيننا. في حالة التجسد هذه – التي لن يخلعها أبدًا – أعطى التفسير الكامل لعمل الله في الفداء، سواء في أثناء وجوده على الأرض في حالة الاتضاع، أو في حالته الممجدة بعد القيامة، ولا يزال يشهد من السماء لإعلان الفداء.

عمل يسوع الإعلاني في الأناجيل:

والآن نوجه بحثنا إلى آخر مرحلة ذكرت من مراحل عمل يسوع الإعلاني، الذي تممه على الأرض، والمسجلة في الأناجيل، ولكي نصل إلى إدراك صحيح لها، ينبغي أن نضع بعض الحدود المميزة، ولا نترك أنفسنا تائهين في مجال التعميم، بأن يسوع هو إعلان الله على الأرض.

تتحدث الأناجيل عن وجهين أو طريقين، بهما حدث هذا، فمن الجانب الواحد أعلن يسوع شخص الله فيما كانه (طبيعته وصفاته. هذا يتضمن بصورة قاطعة طبيعته الإلهية؛ أي أنه كان الله. من الجانب الآخر، أعلن يسوع شخص الله، في أقواله التي أتى بها في الله. غني عن القول أن هاتين الطريقتين، لم تكونا منفصلتين تمامًا الواحدة عن الأخرى؛ فإعلان الصفات لم يكن صامتًا أبدًا، غير مصحوب بكلمات، كما أن الإعلان بالأقوال كان كشفًا عن طبيعة المتكلم أولًا، كما عن طبيعة آخر مطابق له، على ذلك فالمشكلة ليت في غياب أو وجود فكر الإعلان الكلامي، لكن غلبة فكرة الصورة المطابقة، في أحد المصادر [1] التي تميز بين الوجهين.

في البشارة الرابعة نلمس هذه الفكرة بوضوح، بينما في البشائر الثلاث الأولى، تبرز أكثر فكرة الإعلان عن طريق الكلام المباشر عن الله، لكننا نجد في متى 11: 27، مثالًا واضحًا عن فكرة إعلان الله، عن طريق شبيه الله، ولأنها من المرات النادرة التي ترد فيها هذه الفكرة بهذا الوضوح في الأناجيل الثلاثة الأولى، سميت «بلغة يوحنا» في إنجيل متى. وهناك بعض الخاصيات التي تميز هذين الوجهين:

ففي يوحنا، لأن الفكرة البارزة هي فكرة إعلان شخص، فإن هدف الإعلان يبدو شخصيًّا: الله أو الآب، هو الذي يعلنه يسوع أكثر مما يعلن عن الأشياء المتعلقة بالله، وفي البشائر الثلاث الأولى، نجد أمورًا موضوعية تعلَن بأكثر وضوح: مثل ملكوت الله، والبر... إلخ، ولو أن هذه لا تبدو منفصلة عن الله. ثم إنه في يوحنا، لأن الإعلان في جملته كان هدفه هو إعلان الله؛ لذلك كان التركيز على الوجود السابق في السماء، الذي جعل يسوع مؤهلًا تمامًا لإعلان من كان يلزم، أي الله، ذلك لأن الهدف الرئيسي لرؤياه في السماء، إنما هو الله (قارن 1: 51؛ 3: 2؛ 5: 30؛ 8: 38). بالإضافة إلى الوجود السابق، نجد في بعض المواضع فكرة الوجود غير المنقطع، كمصدر للمعرفة الإعلانية، حتى خلال حياته على الأرض، ثم إن الإعلان في إنجيل يوحنا، يحمل في مضمونه عنصرًا خلاصيًّا قويًّا،

---

[1] إنجيل يوحنا.

فالإعلان ليس من مستلزمات الخلاص فحسب، كما قد يبدو في البشائر الثلاث الأولى، لكن لأنه يعلن الله في المسيح بصورة مباشرة، فإن له تأثيرًا مطهرًا مجددًا عن طريق فعله الخفي الكامن (8: 32؛ 15: 3). إن الصورة الذاتية التي تتركز فيها صفات الله وقدراته، والتي تتمثل متجسدة في يسوع، تتفق مع هذا الاتجاه الفكري، فهو «الحياة» وهو «النور» وهو «الحق» متجسدًا.

مقابل هذه المجموعة من الخاصيات التي يتميز بها يوحنا، نجد في البشائر الثلاث الأولى إشارات متكررة إلى الروح كمصدر للإعلان، الذي تحدث به يسوع، أما البشارة الرابعة، فتذكر الروح، ولكن ليس بمثل هذه الصورة البارزة. وإننا لنجد المعمدان، مع أنه لم يتحدث مباشرة عن معمودية يسوع، فإنه يقول إنها هي التي أهّلته ليصبح الواسطة لإعطاء الروح للآخرين (1: 33)، لكن هذا لا يعني تمامًا الإعلان بالروح؛ لأن التركيز على الطبيعة الإلهية لم يجعل هناك حاجة إلى ذلك، كما نجد الإشارة مرة إلى أن كلمات يسوع هي «روح وحياة» (6: 63). بصورة عامة، فإن إنجيل يوحنا يتحدث عن الروح كعطية المستقبل، وأنه سيأتي بعد صعود يسوع، وأنه سيعمل في تلك الفترة أيضًا، كوسيط للإعلان من يسوع إلى التلاميذ (16: 13).

ثانيًا: مشكلة التطور:

وإذ نصل الآن إلى النقطة التي فيها نتجه بالبحث إلى خدمة الرب الجهارية، فإننا نواجه هذا السؤال: هل هناك تطور في تعليمه؟ لكي يبدو كل شيء واضحًا من البداية، علينا أن نميز بين التطور الذاتي في فكر يسوع، في معرفته ونفاذ بصيرته في الحق، الذي نما بتقدمه في الخدمة، وبين التطور الموضوعي في تقديم الحقائق والتعاليم المعرضة للتطوير من وقت لآخر.

بصورة نظرية نقول: قد لا يكون هناك اعتراض على التطور غير الموضوعي، أي الذاتي؛ فيسوع كان له طبيعة بشرية، والطبيعة البشرية قابلة للتطور، وهذا لا يعني أنها لا يمكن أن توجد – تحت أي ظرف – بدون تطور. إن فكرة النشوء والارتقاء، قد استولت على الفكر العصري وبهرته، حتى أنهم يزعمون – بدون فحص الأدلة الصلبة الراسخة – أن فكر يسوع كان يكتسب المعرفة تدريجيًّا، مع أنه لا يوجد في الحقيقة أي دليل على هذا الزعم، حيث يعترف الجميع بكمال محتوى تعليمه وعدم وجود أي عيب فيه؛ فلا توجد نقطة في حياة السيد نستطيع أن نكتشف فيها أن مبدأً جديدًا أو فكرًا جديدًا قد دخل إلى نطاقها، ولا نستطيع أن نجد ثغرة بين ما سبق وما لحق من تعاليمه. قيل إن ما حدث في قيصرية فيليس، يؤيد هذه الافتراضات الخاطئة، لكن كما سنبين فيما بعد، لا يوجد أدنى دليل على تقدم في الاستنارة في فكر يسوع، بل ولا إدخال شيء جديد تمامًا إلى عقول التلاميذ؛ فلم يكن هذا اعترافًا بأمر كان مجهولًا تمامًا من قبل، ومع ذلك كان هناك تقدم، في التعليم الموضوعي إن لم يكن في هذه، ففي نقاط أخرى. أما السبب في ذلك، فيكمن في مقدرة التلاميذ على الاستيعاب والفهم، التي بدأت صغيرة ثم أخذت في النمو، كذلك في كشف موقف خدمة الرب يسوع المسيح الجهارية، التي كانت تحد منها، نقولها – إنسانيًا – بمقاومة الأعداء.

موقفنا إذًا يتلخص في الآتي: إننا قد نسمح بالتطور غير الموضوعي، أي الذاتي، مع أنه لا يمكن إثباته، أما التطور الموضوعي في التعليم، فهو لازم ويمكن إثباته. ومنعًا لسوء الفهم، يجب أن نضيف هذا: لنفرض أن التطور الذاتي قد وُجد حقيقة، فإننا لا ينبغي أن نتصور أن هذا التطور كان من كل نوع نتخيله، وينبغي أن نميز ما بين التقدم من الخطأ إلى الصواب، وبين التقدم من المعرفة الجزئية للحق إلى المعرفة الكاملة الشاملة. أما الأول فلا محل له؛ لأنه لا يتفق مطلقًا مع عصمة تعليم يسوع. أما الثاني فيمكن أن يكون في توافق معها.

والآن في بحثنا في الدراسات العصرية عن حياة يسوع وتعاليمه، نجد أن المرات التي نسب فيها إليه التقدم الذاتي في إدراكه للحق، هي على وجه التحديد من هذا النوع: إنهم يزعمون أنه كان يتقدم من الخطأ إلى تصويب هذا الخطأ، ولا يقتصر هذا على أمور قليلة الأهمية نسبيًّا، مثل الأمور المتعلقة بالتاريخ والنقد، لأن هذه الأمور تعتبر الآن تافهة، حتى أنها لا تستدعي الحاجة إلى التصحيح، ويسمحون ليسوع أن يشارك عصره في الأفكار الشائعة، وأن لا يتحرر منها طيلة حياته. إن الأمور التي يركزون عليها، هي الموضوعات الأساسية بالغة الأهمية في تعليمه، ويطلبون منا أن نسلم بأن تعاليم الرب عن الملكوت وعن شخصيته كالمسيا، وعن لزوم موته ودلالة هذا الموت، لا تحوي أوجهًا متباينة فقط بل ومتناقضة في نقاط كثيرة، ومن يدافعون عن هذا الرأي لا يهتمون بتقديم الأدلة عليه، بل يأخذونه كقضية مسلمة. ولا نحتاج إلى القول إن هذا الرأي يتجاهل وجود طبيعة إلهية في الرب يسوع، كما يتجاهل عصمة طبيعته البشرية، ويعتبره مجرد معلم كسائر المعلمين البارزين، بل لا يكاد – على هذا الزعم – يستحق أن يُدعى «نبيًّا» لأن مهمة النبي كانت تستلزم عصمته، وهو ما كان يراه يسوع نفسه بلا شك. إن إدراك يسوع أنه المسيا، لم يكن ممكنًا أن يوجد في مثل هذه الحال؛ لأنه إن كان المعمدان أعظم من كل الأنبياء، فكم كان يسوع، في كمال معرفته بإعلانات الله، يعتبر نفسه قمة اليقين والثبات، في تمثيل الله بصورة مطلقة دائمة؟

إن كل ما أوردناه آنفًا، يتعلق بخدمة يسوع الجهارية فقط؛ لأن هذه فحسب هي التي يمكننا دراستها فيما سجله الكتاب، أما حياته الخاصة فيما قبل ذلك، فلا بد أنه كان هناك تقدم نفسي وديني أخلاقي. أما الشواهد على ذلك فضئيلة جدًّا، وتقتصر على ما جاء بإنجيل لوقا (2: 49–52). كل ماعدا ذلك فهو طي الخفاء؛ فالأمر يستلزم ثقة كبيرة في النفس في مجال النقد التاريخي، للبناء على مثل هذا الأساس الصغير، لما يسمى عادة: «سيرة يسوع» أو بعبارة أكثر تواضعًا: «حياة يسوع».

ثالثًا: طريقة يسوع في التعليم:

إن مسألة التطور المقبول يقودنا مباشرة إلى طريقة يسوع في التعليم، إذ من الواضح أنه في هذه الدائرة، نستطيع أن نلحظ – أكثر مما في أي دائرة أخرى – درجة من التباين والتكيف مع المواقف. من المؤكد أن طريقة تعليم يسوع، كان لها طابعها الخاص، لكن الشيء المميز، نستطيع أن نراه بأكثر وضوح بتقديم السؤال في صيغة النفي: ما هي الملامح التي لم توجد في طريقة يسوع التعليمية، فتميزت بذلك عن غيرها؟

أما الملامح التي لم توجد في تعليمه، فهي تقديم الحق العقائدي في صورة تسلسلية منهجية متماسكة، ونستطيع أن نتحقق من ذلك بأن نقرنها بطريقة بولس في التعليم، التي مع كونها لا تتطرف في الناحية اللاهوتية، إلا أنها أكثر تنظيمًا من الناحية العقائدية من طريقة الرب، كما كانت طريقة تعليم أحبار اليهود، في عصر المسيح، ذات صبغة نظامية أكثر من تعليمه، نتيجة التزامها بخطوط نظام الناموس الذي كانت تتحرك فيه، لكنها من وجهة النظر اللاهوتية كانت ضحلة، وتحتوي من المتناقضات أكثر مما نسب لتعاليم بولس، وفي نطاق تعاليم يسوع، لا يوجد تعريف محدد لأي موضوع، حتى بالنسبة لملكوت الله الذي نجد بولس يقترب مرتين من تعريفه..

أما غياب العنصر النظري في طريقة يسوع التعليمية، فمرده إلى الطريقة الواقعية البارعة في تناول الموضوعات ووضعها في أمثلة تصويرية. يقول علماء اللغة: إن كل اللغات لها هذه الخلفية المادية الواقعية، حتى إنه لا يوجد شيء روحي لا يمكن التعبير عنه من خلال نظير مادي، ونحن لا نستطيع أن ندرك أبسط الأشياء إلا باستخدام صور مجازية دون أن ندري. لكننا نقول إن اللغة في

نسيانها لأصولها، قد ارتفعت تدريجيًا إلى مستوى العالم الروحي، لكن الاستخدام الواعي للأساليب المجازية للتعبير يختلف عن ذلك، لأنه أمر مقصود؛ إنه يقارن أشياء في الدائرة الطبيعية المنظورة، بأشياء في الدائرة الروحية غير المنظورة، وتوجد في هذا الأسلوب من المقارنة الواعية، أكثر من صورة، نترك الحديث عنها لعلماء البلاغة، أما نحن فبدون التقيد بالتبويب التكنولوجي، سوف نصف استخدام هذه الصور المتباينة في أحاديث الرب يسوع. أما الاسم الذي تدرج تحته عادة تعاليم البشائر فهو «الأمثال»، والأفضل أن نقصر هذا الاسم على البعض منها..

الصور التشبيهية (Similitudes):

أبسط صورة من هذه الأمثال، هي ما نسميه بالتشبيه والاستعارة، وهما يتحدان في مقارنة شيء ما أو شخص ما بشيء أو شخص، في دائرة أخرى، لكنهما يختلفان في أن التشبيه يقدم المقارنة صريحة واضحة، بينما الاستعارة تقدمها ضمنية «هيرودس مثل الثعلب»، هذا هو التشبيه. «اذهبوا وقولوا لهذا الثعلب»، هذه هي الاستعارة. مثل هذه التشبيهات لشيء مفرد بشيء مفرد، نادرة الورود في الأناجيل.

أما المقارنة المثلية، فإن خاصيتها إنها لا تشبِّه أشياء مفردة بأشياء مفردة، لكنها تشبِّه الصلة بين أشياء معينة بالصلة بين أشياء أخرى. مثال ذلك: الصلة بين (أ)و (ب) شبيهة بالصلة بين (ج)و (د).

من شجرة التين، نستطيع مثل التلاميذ، أن نتعلم المثل: متى صار غصنها رخصًا «أ»، نعلم أن الصيف قريب «ب»، وهكذا متى بدأت تحدُث الإرهاصات الإسخاتولوجية «ج»، نعلم أن نهاية العالم وشيكة الحدوث «د».

لكن علينا أن نحترس، فلا نقول إن «أ» تشبه «ج» أو أن «ب» تشبه «د».

مثل هذه المقارنات هي نوع من الأمثال في أدق معانيها، ولكي نميزها سوف نسميها صورة تشبيهية، ذلك لأنها تلفت انتباهنا إلى المشابهة بين العمليات المتكررة، أو المتتابعات في الطبيعة، والمتتابعات في العالم الفدائي..

الأمثال بالمعنى الدقيق:

أما المجموعة الثانية من الأمثال، فإننا نسميها الأمثال الأصيلة أو الأمثال في معناها الدقيق، ذلك لأن هذه المجموعة من التمثيليات المقارنة، قد عرفت باسم «الأمثال». هذه تختلف عن الصور التشبيهية في أنها ترتدي ثوب قصة، يمكن أن تتقدمها عبارة مثل: «حدث مرة» أو «هوذا الزارع قد خرج ليزرع». مع أن العملية هنا متكررة الحدوث، مثلما في الصور التشبيهية، إلا أنه لأجل التأثير البلاغي، تصور في حادثة واحدة. هذه الصيغة القصصية، تعطى للمثل ما يشبه القصص الخيالية، التي كانت تعرف في الأدب القديم «بالخرافات».

أما الفارق فهو أنه في الخرافات الوثنية، تتخذ شخصياتها صور الحيوانات، لكن ما أقل ما تذكر الحيوانات في أمثال السيد؛ فمعظم أمثاله مأخوذة من المملكة النباتية (ولكن قارن متى 23: 37؛ لوقا 13: 34). بالإضافة إلى ذلك فإن الحيوانات التي تكون شخصيات الخرافات الوثنية، تتصرف تصرفًا غريبًا عن مسلك الحيوانات، فهي في وصفها لتمثل البشر تنسى طبيعتها، وتلعب دورها حتى النهاية. من هنا تأتي النتيجة، أن الحيوانات المتكلمة تقوم بتصرفات جادة وهزلية في نفس الوقت. هذه

الصورة لا وجود لها على الإطلاق في أمثال يسوع، كما في كافة تعاليمه، وإن كنا نكتشف نوعًا من السخرية في بعض أحاديثه، لكنها سخرية أبعد ما تكون عن الهزل.

الأمثال التخصصية:

المجموعة الثالثة من الأمثال، نستطيع أن نسميها الأمثال التخصصية، وهذه تقوم على استخدام مبدأ معين في تعاليم المسيح في دائرة أوسع، دائرة مادة المثل، ونعني بالطريقة التخصصية في التعليم، أن الدرس أو المبدأ بدلًا من أن يلقَّن بصورة نظرية تجريدية، يقدَّم في حادث واحد في نطاق عمله، وهكذا فإن الطبيعة الداخلية للبر والخطية، تصوَّر تصويرًا قويًّا في الموعظة، بتخصيص الحالات المختلفة مثل الزنى والقتل... إلخ. وفيما بعد، حين أرسل السيد تلاميذه للدعوة وأوصاهم بما يأخذونه معهم وما يتركونه خلفهم، فإن ذلك يؤدي مِثل هذا الغرض (متى10). هذه الطريقة التخصصية، بدلًا من أن تقدم بصورة مباشرة، يمكن أن تقدم في صورة مثل، وهذا هو المثل التخصصي، والمثال الواضح لذلك هو مثل الفريسي والعشار؛ هنا لا نجده يأخذ جانبًا من دائرة الطبيعة، وآخرمن دائرة الروح؛ فكلا الجانبين ينتميان إلى الدائرة الروحية، وبتصويره الطريقة التي لا ينبغي أن تتبع والطريقة التي ينبغي اتباعها، يدخل الدرس إلى عقل السامع.

هذه الأمثال التخصصية تشترك مع مجموعة الأمثال الأصيلة، في أنها تلبس ثوب القصة الخيالية «إنسانان صعدا إلى الهيكل».

الطريقة المجازية:

تساءل البعض إن كان يسوع قد استخدم في تعليمه ما يسمى بالطريقة المجازية، إلى جوار الطريقة المثلية. عمليًّا نستطيع أن نقول إن الصورة المجازية هي قصة لا تهدف إلى إظهار نقطة مركزية واحدة للمقارنة، ولكن حول هذه النقطة، ينسج بمهارة فائقة مقصودة نسيجًا كاملًا، من المقارنات التفصيلية، في العمليتين موضوعتين جنبًا لجنب، ونحن في المبدأ، لا ننفي استخدام هذه الطريقة؛ فهناك أمثلة قوية منها في العهد القديم، كما استخدمت أيضًا في الفلسفة الرواقية القديمة، وفي النظريات الفلسفية الإسكندرانية اليهودية الفيلونية، ثم في علم اللاهوت في العصور الوسطى، وفي الأدب الصوفي في العصر الحديث. في كل هذه التيارات المتعاقبة من استخدام الصور المجازية، نجد أن الهدف الخفي هو، دس مجموعة من الآراء في تربة فكر، هي غريبة بالطبيعة عنه، ولقد سادت هذه الطريقة، حتى أن الدوائر الرومانية الكاثوليكية قد حرمت استخدامها، بوضع قاعدة بأن الثيولوجية المجازية، محظور استخدامها في الجدل؛ فهي قد تصلح للتعبير عن الأفكار الطليقة، لكنها لا تصلح للمناقشات اللاهوتية الدقيقة. لكن إذا استبعدت دراسة الأمثال من تعاليم المسيح فماذا يبقى من مادة، ذات طبيعة غير مَثَلية، لتحديد مثار واتجاهات تعاليمه؟ على ذلك، فالموقف السليم، ليس في التضحية بكل الأمثال وعدم استخدامها في الأمور اللاهوتية، لكن في حفظ القواعد التي يجب مراعاتها في استخدام هذا النوع من الأقوال. هناك قاعدة هامة قد وضعت لهذا الهدف في العصور الحديثة، وهي الإصرار على ضرورة أن نكتشف في كل مثل، نقطة مركزية واحدة للمقارنة، واعتبار أن كل التفسيرات الجانبية التي تنسج حولها، هي خارج دائرة المثل ولا تدخل في إطاره، أو في قصد قائله، باعتبار أنها عارضة من وجهة نظره. لقد كان هذا هو المبدأ الذي سار عليه «وايس» Weiss في تفسيره للأناجيل. أما «جوليخر» فتقدم خطوة أخرى في كتابه الشهير عن الأمثال، حيث اعتبر وجود العناصر المجازية، دليلًا لا يخطئ على زيف الأجزاء التي توجد فيها، وهكذا اضطر إلى استبعاد جانب كبير من النصوص باعتبارها دخيلة على أقوال يسوع الأصلية.

هذا الموقف «التصفوي»، لا يتفق مع السياق العام لتعليم يسوع؛ فعلى قدر ما ندرك، فإن الصورة البلاغية لم تكن لها أهمية خاصة بالنسبة له، فإن كانت تلك الصورة تتألق في سموها، فما ذلك عن قصد مسبق، لكن للجمال الذاتي لرؤية الحق، كما لجميع الأمور التي كانت في فكر يسوع. علاوة على ذلك، فإننا نجد في الأناجيل أمثلة فيها يُضحَّى بالشكل في سبيل تأكيد مبدأ من مبادئ الحق، لا سبيل لتوضيحه إلا عن طريق استخدام المجاز في إطار المثل (مرقس 2: 19؛ متى 22: 2– 14). قارن أيضًا ما جاء في لوقا 14: 16–24. من الجانب الآخر، هناك حالات فيها الاحتمالات المجازية للمثل قد انتزعت عن قصد، ليس لتعارضها مع أصول البلاغة، بل لأجل هذا السبب الواحد: أنها تنحرف عن الهدف المقصود بالمثل. هذا نلمسه بوضوح في أمثال قاضي الظلم ووكيل الظلم والعذارى الحكيمات والجاهلات...

من الطبيعي أن الصورة المجازية من وجهة النظر البلاغية، أقل في المستوى من المثل؛ حيث أنه من العسير علينا أن نشكل رواية، الأحداث فيها في خطين متوازيين، ينتميان إلى دائرتين متباينتين، بحيث تطابق تفاصيل المجموعة الواحدة – بصورة طبيعية – تفاصيل المجموعة الأخرى. فالمجاز دائمًا فيه شيء غير طبيعي، وتركيبه يقتضي تشكيلًا معقدًا وترتيبًا دقيقًا للمادة، إلا عندما يكون هناك نوع من التوافق المسبق، بين خطَّي الأحداث، أحدهما تَشكَّل في فكر صانع الدائرتين، في تشابه معين مع الآخر، كما في عمل الأبوة في مثل الابن الضال (قارن حزقيال 17)، لتكتشف الناحية غير الطبيعية في الصورة المجازية العادية. مع ملاحظة أن كل أمثلة الرب يسوع المسيح تحمل طابع الفورية؛ فقد كانت بنت لحظتها.

فلسفة التعليم بالأمثال:

هذا يأتي بنا إلى البحث في فلسفة التعليم بطريقة الأمثال. أما أحد أهدافها، فهو تقديم الحق في هيئة قوية حية، بوضعه في صورة واقعية صلبة، ومع أننا لا نجد كثيرًا من التفصيل في أقوال الرب يسوع، إلا أننا نستطيع أن نستنتج ذلك، من الاستخدام العام للأمثلة في كتابات الآخرين، في ذلك العصر، خاصة من المعلمين اليهود..

كما نستطيع أن نرى هدفًا آخر، هو قطع الطريق على الظنون والأهواء؛ فبينما وضْع مبدأ – يثير الاعتراض – في صيغة نظرية مجردة، قد يدفع الأهواء لمقاومته قبل أن يتدبره السامعون تدبرًا هادئًا بغير انفعال، فإن تقديم نفس المبدأ في صورة مثل، يسبغ عليه شيئًا من البراءة، فيقبله العقل وهو في هذه الصورة، ومن ثم لا يستطيع أن يرفضه بسهولة عندما يتضح الدرس المقصود منه.

هناك هدف ثالث للتعليم بالأمثال – قد يبدو غريبًا على أفهامنا في العصر الحاضر – أشار إليه السيد في متى 13: 13–16؛ مرقس 4: 11، 12؛ لوقا 8: 10، فبناء على هذه الأقوال، نرى أن الهدف من التعليم بأمثال، هو تغطية الحق حتى لا يكون واضحًا؛ فيؤول إلى فائدة من لا يستحقون قبوله، ويجب ملاحظة الفارق في هذه العبارات: «لأنهم مبصرين لا يبصرون» (متى) «لكي يبصروا مبصرين ولا ينظروا» (مرقس)، «حتى أنهم مبصرين لا يبصرون» (لوقا).

إلى جانب وجهة النظر البلاغية، نستطيع أن ندرس فلسفة الأمثال من وجهة النظر اللاهوتية، ومن الخطأ أن نفترض أن الأمثال التي نطق بها يسوع، لم تكن سوى مبتكرات وعظية، لا تقوم على مبدأ أو قاعدة، بل الأصوب أن نقول عنها، إنها اكتشافات روحية؛ لأنها تقوم على التوازي بين طبقتي الخليقة: الطبيعية والروحية (موضوع الفداء). لأنه هكذا خلق الكون، فعلى أساس «الناموس الروحي

في العالم الطبيعي»، فإن الأمور الطبيعية، والعمليات الطبيعية، تعكس – كما في مرآة – الأمور فوق الطبيعية، فلم يكن الرب يسوع مضطرًا لاختراع أمثلة أو تشبيهات، بل كل ما كان عليه،هو أن يلفت أنظار سامعيه إلى الصور الخفية – إلى حد ما – الكائنة منذ بدء الخليقة، ويبدو أن هذا هو معنى ما اقتبسه متى من المزمور 78: 2(انظر مت 13: 35). أما إلمام فكر يسوع هذا الإلمام العجيب بكافة تفاصيل دائرة الحياة الطبيعية، والاقتصادية، والتي نلمسها بوضوح في أمثاله، فيمكن تفسيره على هذا النحو: إنه الوسيط الإلهي في خلق هذا الوجود بكل ما به، كما أنه هو أيضًا الوسيط الإلهي، في عمل وإتمام الفداء.

هذه الحقيقة هي الأساس العريض لكل الأمثال التي ذكرت في الأناجيل الثلاثة الأولى، أما في إنجيل يوحنا، فنجد أن هذه الطريقة تتوارى إلى حد ما. من الأمثال التي ذكرت في إنجيل يوحنا (3: 8؛ 11: 9 و10؛ 12: 24؛ 13: 10؛16: 2). في إنجيل يوحنا بالذات، نرى بكل وضوح المبدأ اللاهوتي للكيان المزدوج لهذا الوجود، والمقابلات البارزة، سواء في تعليم يسوع أو تعليم البشير يوحنا يعبر عنها بما يلي: «الأرض» تقابلها «السماء»... و«العالم» يقابله «ليس من هذا العالم»... «الأرضيات» تقابلها «السماويات»... الأمور التي من «أسفل»، تقابلها الأمور التي «من فوق». في هذه المقابلات الأساسية جميعها، نجد أن القاعدة الغالبة، هي أن الأمور السماوية تسبق الأمور الأرضية وتسمو عليها، فهي الأصل، وما يقابلها هو انعكاسها، أو صورة منها. بعبارة عملية، فإن الدائرة العليا هي التي ينبغي أن يتجه إليها كل اهتمام ديني وكل جهاد روحي. والسمو فوق الطبيعي للرب يسوع وإنجيله، يتجلى بأقوى صورة في إنجيل يوحنا، حتى إننا نستطيع أن نلقب هذا الإنجيل، في سموه الرائع، بالوثيقة المناهضة لأتباع مذهب النشوء والارتقاء في دائرتي الديانة والأخلاقيات.

الحق والحقيقي في إنجيل يوحنا:

الفارق بين الأمور العليا والأمور الدنيا، يجب ألا ننظر إليه بالمفهوم الأفلاطوني، وكأنما هناك حقيقة في الأولى، أكثر مما في الثانية؛ فكلتاهما حق تمامًا، لكن الاختلاف يأتي في تقدير «الكيف» أو النوع، والكلمة التي يستخدمها البشير لتشير إلى هذا التباين، هي كلمة «أليثيا» aletheia في اليونانية، أي «الحق»؛ فالأشياء في دائرة السماويات هي «أشياء حقيقية»، وينبغي أن نلاحظ أن كلمة «حقيقي» هنا ليس لها المفهوم العادي أي «التوافق العام مع الواقع»؛ لأن الحق إذا فهمناه على هذا النحو، يصبح شيئًا باطنيًّا في العقل البشري؛ لأن هذا التوافق لا يوجد إلا في دائرة العقل فقط. أما الأشياء الحقيقية، في مفهوم إنجيل يوحنا، فهي التي تحوي الحق كامنًا فيها بصفة موضوعية، فهي حقيقة في جوهرها، والحق الجوهري الكامن فيها، هو الصفة المميزة لها كجزء من الدائرة العلوية السماوية.

استخدام كلمة «الحق» بهذا المعنى، نجده في أقوال الرب يسوع، وفي تعليقات البشير عليها، «فالكلمة» (اللوجوس) هو «النور الحقيقي»... إنه تجسيم للنورالذيمنه تُشتق كل أنوار العالم،و ما هي إلا صورة منه (1: 9). على نفس المبدأ، يقول يسوع عن نفسه إنه «الخبز الحقيقي»، و«الكرمة الحقيقية» (6: 32، 33؛ 15: 1). أما الصفة المستخدمة هنا، فهي ليست الصيغة العادية «ألثيس» (alethes) لكن الصيغة الأقوى «أليثينوس» (alethinos). أما موضوعية المفهوم، فتتضح أكثر حينما ندرك أن هذا الحق الإلهي، متركز في «اللوجوس» السماوي ومندمج فيه؛ فهو الحق، ليس فقط لأنه صادق ومن الممكن الاعتماد عليه، لكن لأن له في ذاته حقيقة السماء، ونجد تعريفًا للفكرة بهذا المعنى في العبارات المتعلقة «بالخبز الحقيقي» (6: 32، 33): «أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء. لأن خبز الله، هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم». حتى الله نفسه يُطلَق عليه لقب «أليثينوس» (الحقيقي) (17: 3)؛ فهو الإله الوحيد الذي فيه حقيقة جوهر الألوهية في ذاته. إلى جانب معنى الحق

كما يتميز به إنجيل يوحنا، يوجد به أيضًا المفهوم العادي لكلمة «صادق» (3: 33).. ومما له صيغة مفهوم العهد القديم، إطلاق كلمة «الحق» على ما هو صالح أدبيًّا (3: 20، 21)، حيث نرى «عمل البشر» و«عمل الحق» على طرفي نقيض.

هناك بعض العبارات في الإنجيل يساء فهمها بسبب الجهل أو عدم إدراك المعنى الخاص «للحق» المنوَّه عنه؛ ففي (1: 17) نقرأ: «لأن الناموس بموسى أعطي، أما النعمة والحق فبيسوع المسيح صارا». قد نستنتج – خطأ – من ذلك أن ناموس موسى لا يحوي شيئًا من الحق! لكن المعنى هو، أنه لم يأت بالإعلان الكامل للحق السماوي في المسيح الذي هو «الحق». لقد كان الناموس يحوي الظلال والرموز، لا الإعلان الكامل المرموز إليه. ومقابل «الحق» هنا لا يعني «باطل» أو «كاذب»، كما استنتج الغنوسيون؛ لأن هذا التفسير تنفيه عبارة «بموسى» وليس « من موسى»، أي أن الناموس كان من الله بواسطة موسى، وفي الجزء الثاني من الآية: «بيسوع المسيح» يستخدم حرف الجر نفسه، وفي (يو 4: 23) عبادة الرب «بالروح والحق» لا تعني الإخلاص في العبادة، الأمر الذي لا يمكن أن ينكره السيد على العبادة اليهودية أو السامرية. بل تعني العبادة التي لا تتقيد بعد بالطقوس الرمزية، سواء بالنسبة للمكان أوالزمان أوالشكل، لكن عوضًا عن ذلك تكون العبادة متجاوبة تمامًا مع طبيعة الله، الذي هو روح، بدون ظلال أو شكليات. وضع العبادة اليهودية في مستوٍ واحد مع العبادة السامرية من جهة المكان، لا يعني أنهما على نفس المستوى من جميع الوجوه، لأن الرب يقول للمرأة: «أنتم تسجدون لما لستم تعلمون، أما نحن فنسجد لما نعلم (وهو بهذا يضم نفسه مع اليهود) لأن الخلاص هو من اليهود». أيضًا في (14: 6) نقرأ قول السيد: «أنا هو الطريق والحق والحياة»؛ فالحق له نفس مفهوم الواقع السماوي. لقد كان السؤال عن الطريق إلى السماء، ويجيب يسوع قائلًا لتوما: «أنا هو الطريق»، أما المفهومان التاليان، «الحق» و«الحياة» فيفسران المفهوم الأول؛ فيسوع هو الطريق للسماء لأن فيه يحل جوهر السماء؛ بل – بأكثر تحديد – لأن فيه الحياة السماوية، لذلك ففي الارتباط به يوجد الحل للمشكلة التي أثارها توما: «ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي». لا يوجد هذا المفهوم لكلمة «الحقيقي» إلا في الرسالة إلى العبرانيين (8: 2) «خادمًا للأقداس والمسكن الحقيقي»، أما في الأناجيل فالمرة الوحيدة التي استخدمت فيها (باستثناء إنجيل يوحنا) هي في لوقا (16: 11) «فمن يأتمنكم على الحق؟» (أي الغنى الحقيقي).

رابعًا: موقف يسوع من أسفار العهد القديم:

إن دراسة موقف يسوع من العهد القديم وصلته به، أمر على جانب كبير من الأهمية. و لا ينبغي أن يقف الأمر عند حد الشهادة التي أداها لصدق وأهمية الأسفار المقدسة. هذه لها قيمتها الدفاعية – لكنها أمر لا ينفرد به الرب يسوع، فكل اليهود وكل المسيحيين المستقيمي الرأي، يشتركون معه في هذا. لقد كان يسوع أعظم وأشد الناس تمسكًا بالمكتوب، واتهام يسوع بغير هذا، ما هو إلا نتيجة ضعف البصيرة وعدم التمييز. إن ما يسميه العصريون احتقارًا: «ديانة الكتاب»، كانت الطابع المميز له؛ فقد كان له تقديره العميق الخاص للأسفار المقدسة، الذي لا يستطيع أن يسمو إلى مستواه، بولس أو أي كاتب آخر من كتبة العهد الجديد أو أي كاتب من كتبة الوحي المقدس؛ فيسوع إلى جانب استشهاده الكثير بالعهد القديم، وإلى جانب معرفته بأن كل تعاليمه تتفق تمامًا مع العهد القديم، كانت له نظرته الخاصة، التي تصل إلى أبعد من هذا، حتى أنه ليس من المعقول إطلاقًا أن يظن أي مسيحي أن له مثل هذه النظرة.

ما نعنيه بهذا هو أن يسوع كان يرى أن العهد القديم بكل أجزائه، هو من توجيه الله ووحيه، وأنه قد بلغ غايته فيه هو (المسيح). حتى أنه إذا استبعد هو، سواء في ظهوره التاريخي أو في عمله،

يصبح العهد القديم بدون هدف وبدون معنى، وهو ما لا يستطيع أن يقول به شخص آخر، فقد كان هو هدف العهد القديم، وفي شخصه تم كل ما فيه، وكان هذا هو أساس تفسيره لنفسه في دائرة الديانة.. في نفس الوقت هنا هو الدليل على النظرة الواقعية التي كان ينظر بها إلى العهد القديم؛ فما كانت ديانته هو ولا ديانة العهد القديم، مجرد ديانة الطبيعة البسيطة، بل كانت ديانة التدخل الفدائي العملي، على أساس المعرفة الطبيعية السابقة بالله، التي حجبتها الخطية.

أما ما زعمه روسو أو رينان من أن لب ديانة يسوع هو نوع من حب الطبيعة، فهو أمر لا يتفق إطلاقًا مع العهد القديم ولا مع يسوع نفسه.

ديانة الكتاب:

إلى أي مدى كانت ديانة الرب هي ديانة الكتاب، أي ديانة محتويات الكتاب ولغة الكتاب؟ هذا ما نستطيع أن نراه في أكثر من صورة:

1- لقد كانت خطاباته زاخرة فائضة بالكلمات والتعبيرات والجمل المستقاة من الأسفار الإلهية، وغالبًا هذه لم تكن في صورتها التقليدية حتى نستطيع أن نسميها اقتباسات، رغم أن مصدرها الكتابي ظاهر للعيان. مثال ذلك وصفه للشعب غير المؤمن، بأنه «جيل شرير فاسق» (متى 12: 39؛ 16: 4)، وغيرها الكثيرمن الاقتباسات.

وهي تتميز بخاصيتين:

أولهما: أنها ترد بكثرة عندما يبدو أن تعليم يسوع يرتفع إلى أسمى الطبقات، فكلما ازداد تعليم يسوع تحليقًا كلما اقترب من عالم فكر وعبارات العهد القديم، والتطوييات في الموعظة على الجبل مثال لذلك (قارن ما ورد في مزمور 17: 15؛ 25: 13؛ 37: 9؛ 73: 1 مع التطوييات) والكثير من عبارات المزامير التي تحوِّل حقيقة المسكنة، إلى مفهوم ديني روحي (قارن أيضًا إشعياء 57: 15؛ 61: 3).

الخاصية الثانية في الاقتباس من المكتوب، أن الرب يستخدمها في أقسى الأزمات التي تعرض لها في حياته، ففي جشيماني يقتبس من المزمورين (42: 11،6؛ 43: 5)، وعلى الصليب يخاطب الآب بعبارات من مزموري (22: 1؛ 31: 5).

2- أن يسوع يعتبر المكتوب، قانونًا «للإيمان والحياة»، وأقسى ما وجهه من اتهامات إلى الفريسيين – المتاجرين بالتقاليد – إنهم أهملوا وصية الله بسبب التقليد، ويقول للصدوقيين إن إنكارهم للقيامة أساسه عدم معرفتهم بالكتب، وفي حديثه للفريسيين، بخصوص عمل الرحمة في يوم السبت، يذكر قول هوشع: «إني أريد رحمة لا ذبيحة». أما مبدأه عن قدسية رابطة الزواج، التي لا تنفصم، فيبنيه على ما جاء في سفر التكوين وكيف كان من البدء.

3- يؤكد يسوع أنه المسيا، بأن فيه تتم نبوات العهد القديم (مرقس 9: 12؛ 12: 10؛ 14: 21، 27، 49؛ لوقا 4: 17–19؛ 22: 37؛24: 25–27؛ يوحنا 3: 14؛ 5: 46).

في البعض من هذه الشواهد، ترد كلمة «ينبغي» (dei في اليونانية) وهي تشير إلى ضرورة إتمام المكتوب. مع أن المكتوب هو التعبير عن فكر الله وقصده، إلا أن الضرورة هنا، في المقام الأول،

نابعة من الأمر الأخير. في هذا الصدد نجد أن يسوع، لا يختلف جذريًا مع أولئك الذين يأخذون النبوة حرفيًا وبصورة آلية. ويسوع لم يحتقر المتمسكين بالحرف، حيثما كان ذلك أمرًا لازمًا بشكل واضح. مع هذا، فإن العهد القديم بالنسبة إليه كان تعبيرًا حيًّا عن حق الله وإرادته. أما الظروف الكبرى، في التطور التقدمي للإعلان، فقد عمل حسابًا لها، في قياسه لإمكانية تطبيق نواميس الكتاب وأسلوبه، في الجمع بين الوضع الجديد والإعلان في العهد القديم، لم يكن، على الإطلاق، الطريقة المجازية، وكانت تأويلاته بسيطة وصريحة، أما خطر إضفاء صبغة المجاز على أقواله، فيوجد *في العصر الحاضر*، وسط أولئك الذين في انحرافهم عن تعليم الإنجيل، يرغبون في أن يتخذوا من اسمه ستارًا، يغطي مفاهيمهم المقلوبة المغلوطة. أما عدد الوعاظ المتحررين الذين يرتكبون خطية إضفاء صيغة المجاز على أقوال يسوع، فأكثر ممن يجتهدون في إعطاء الحق فعالية أعظم بإضفاء صيغة المجاز على التأويلات.

فالخطأ الذي يُرتكب لأجل الإنجيل، لهو أهون من خطأ يُقصد به استمرار الخطأ وترويجه. ومع ذلك فهو – ولا شك – خطأ أيضًا.

أخيرًا من الملاحظ أيضًا أن يسوع في أحاديثه، قد وقف مؤيدًا لكل من ينادون بجعل الكتاب كتابًا مفتوحًا للشعب. لقد كان الاتجاه السائد في عصره، في واقع الأمر، هو جعل الكتاب وقفًا على المتعلمين الذين لهم دراية بالناموس والتقاليد، لكن يسوع لم يعتبر أن الشعب «لا يعرف الناموس» يوحنا (7: 49).

3- في الوقت الذي فيه يمكن أن نحدد موقف يسوع من العهد القديم، بصورة غير مباشرة في كافة الحالات السابقة ،وذلك بملاحظة كيفية استخدامه له، فهناك طريقة أخرى مباشرة حين ندرس خطاباته الصريحة عن طبيعة الكتب المقدسة ومصدرها؛ ففي مثل الغني ولعازر، نجده يتحدث عن موسى والأنبياء– بكل وضوح وجلاء – بأنهم يحملون طابع ما هو فوق الطبيعة على وجوههم، نظير من قام من الأموات أو عاد من الهاوية (هاوز) (لوقا 16: 29–31)، وفي يوحنا 5: 37–39، نجد السيد يوبخ اليهود، لأنهم لا يجدون الحياة الأبدية في الكتب، لأنهم لا يرون إتمامها فيه، وشهادتها له. وفي يوحنا 10: 35، تجد السيد يؤكد أنه لا يمكن أن ينقض المكتوب.

من كل أحاديث الرب واستشهاده بالكتاب، إننا نرى تأكيده بأن كلمة الله لا يمكن أن تنقض، وإن عدم الإيمان بها هو محاولة هدم شيء قد أكد الله رسوخه.

4- إن أعداء المسيح ومقاوميه، الذين حاولوا أن يجدوا أية ثغرة في تعاليمه أو حياته ليتهموه بالهرطقة، لم يستطيعوا أن يلقوا أي ظل من الشك على موقفه من المكتوب.

تفنيد بعض دعاوي النقد:

على الرغم من الآراء والبراهين القاطعة السابق ذكرها، فإن هذا لم يمنع فريقًا من النقاد، من أن يروا الدليل على أنه يصطبغ بشبهة الغنوسية، في بعض العبارات في إنجيل يوحنا، لا حاجة بنا لمجادلة من يوجهون مثل هذا الاتهام، لأنهم، هم أنفسهم لا يؤمنون بأن هذه الأقوال، التي يستشهدون بها، هي أقوال المسيح؛ لأنهم يزعمون أن إنجيل يوحنا غير تاريخي وأنه من صنع عصر لاحق؛ مع ذلك فإننا من أجل الذين يؤمنون بالإنجيل، سنحاول أن ندرس هذه الأقوال بكل إيجاز:

هم يبدأون بما ورد في العدد (1: 17)، فيظنون أنه يعني زيف العهد القديم، وذلك بتجاهلهم المعنى المقصود بكلمة «الحق» التي تكلمنا عنها فيما سبق، وينطبق نفس الشيء على حديثه بالنسبة للعبادة في أورشليم، فالمعني المقصود، هو أن هذه العبادة ينقصها الحق، ليس لزيفها بل لأنها رمزية وتتعلق بمكان واحد محدد. كذلك القول الوارد في (10: 8)، الذي يقول فيه يسوع بأن جميع الذين أتوا قبله هم سراق ولصوص، فُسِّر على أساس المفهوم الغنوسي، على أنه يعني زيف وبطلان العهد القديم؛ لكن الأرجح أن يسوع كان يشير إلى قادة الأمة الذين كانوا يعارضونه، أو إلى أدعياء المسيانية الذين جاءوا قبله.

أساس آخر لادعائهم بأن يسوع قد أنكر شرعية العهد القديم، هو ما ورد من أقوال، يعلن فيها إبطال بعض وصايا النظام القديم أو على الأقل إنها في حاجة إلى تكميل. أما موضوع الصوم، الذي ثار بين تلاميذه وبين تلاميذ الفريسيين وتلاميذ المعمدان، فلا يمكن أن يندرج في هذا النطاق؛ لأنه لم يكن مفروضًا في العهد القديم إلا في يوم الكفارة، وواضح أن السؤال الذي وُجِّه إلى يسوع كان يشمل دائرة أوسع من ذلك.

ما يجب ملاحظته أيضًا أن المثل الذي تحدث فيه عن الثوب العتيق والخمر الجديدة، يضع يسوع المسألة على أساس أوسع نطاقًا؛ ليجعل منها موضوعًا عن ملاءمة أشكال الديانة بوجه عام، بمقارنة القديم بالجديد (مرقس 2: 21، 22)، أما الفقرة في مر 7: 14–19، بخصوص ما ينجس الإنسان، فهي تنقل الموضوع من الخارج أو الظاهر، إلى الداخل أو الباطن. هكذا تبطل عمليًّا الطقوس الموسوية والغسلات للطهارة، كما قد يفهم من عبارة «يطهر كل الأطعمة» (مرقس 7: 19).. ويتحدث سيدنا بعد ذلك عن إكمال الفصح في ملكوت الله (لوقا 22: 16).

أما في الموعظة على الجبل، القول إنه أتى «ليكمل»، فيمكن الإشارة إليه أيضًا في هذا الصدد، لكن لهذا الأمر كله يتوقف على تفسير الفعل «أكمِّل» كما سنرى.

على أننا نلاحظ أنه ولا في واحد من تلك الشواهد التي ذكرناها، نجد يسوع يوجه النقد إلى طريقة الحياة في العهد القديم، كأنها خطأ لعصرها، لكنه يرى أنها لم تعد ملائمة للعصر الجديد، والنقطة الأساسية التي ينبغي أن نلاحظها،هي أن أساس نقده لأساليب الحياة في العهد القديم، لم يكن على الإطلاق، لأنها ليست وصايا الله،ومع ذلك فقد كان هذا هو المتوقع، لو كان هذا هو الأساس الحقيقي الذي بسببه نحَّى هذه الأمور جانبًا، لأنه كان صارمًا جدًا في رفضه للتقاليد التي تراكمت على الناموس، ووصفها بأنها غرس لم يغرسه الله (متى 15: 13). إنه يفترض على الدوام أن الله قد أعطى للشعب كل القواعد اللازمة للحياة بواسطة موسى، فهي ككل جزء في العهد القديم تحمل طابع مصدرها الإلهي، ومع ذلك فليس لأن الله قد أعطى الناموس عن طريق الإعلان، أن يظل الناموس ساريًا على الدوام.

يبقى السؤال: من له السلطان والحق في تنظيم أسلوب الحياة من جديد، في دائرة الثيوقراطية؟ واضح أن يسوع اعتبر هذا من حقه كالمسيا، وهذا هو سبب ما نراه من تعديل في بعض قواعد الحياة الأخلاقية والاجتماعية، في الموعظة على الجبل، بالقول – بصيغة التوكيد – «أما أنا فأقول لكم». إن المسألة هي مسألة «أنا» الذي يتكلم بهذا السلطان. إضافة إلى هذا، ينبغي أن نلاحظ في هذا البرنامج العام للتغيير والتطوير، أن يسوع لا يتغاضى عن ضرورة استمرارية الإعلان (أي تواصله وترابطه)؛ فالقديم لا يضحَّى به في سبيل الجديد، لمجرد التغيير أو حبًّا في الجديد؛ فالفكرة دائمًا هي أن القديم يحمل في طياته بذور الجديد. على هذا الأساس لا مجال هناك للنبذ الثوري للعهد القديم. أما أوضح برهان على الحفاظ على هذه المطابقة بين التدبيرَيْن، فنجده في يوحنا 2: 19–21. هنا يعلن يسوع أن

الهيكل الذي سوف ينقضه اليهود، سوف يقام مرة ثانية في جسده المقام.. وكما كان الهيكل الأول رمزًا للقديم، هكذا سيكون الثاني، المركز الحيوي للجديد، لكن المطابقة قائمة.

كذلك في الموعظة على الجبل القول، بأن يسوع قد أتى لا لينقض بل ليكمل، يؤكد لنا أيضًا مبدأ الاستمرارية.. هذا هو المفهوم، سواء أكان التكميل يعني «جعله أكثر كمالًا»، أو كان يعني «تنفيذه عمليًّا». قيل بأن المقصود هنا هو المعنى الأول؛ لأن «التكميل» هو الصورة المقابلة للنقض أو الهدم، وهذا لا يكون إلا إذا كان المقصود جعله أكثر كمالًا. لكن الرد على ذلك هو أن الهدم يمكن أن يكون مقابله التنفيذ العملي، أو بعبارة أخرى أن عدم الطاعة، يمكن أن يكون معادلًا للهدم، خاصة في الحالات التي يضع فيها غير المطيع نفسه مثالًا بسبب مركزه القيادي. في غلاطية 2: 18 نجد ما يؤيد هذا التفسير، حيث تستخدم نفس الكلمة اليونانية (كاتالوين kataluein أي هدم)، ليس لأنه أخفق في إكمال الناموس، بل لأنه قدم من نفسه مثالًا رديئًا لعدم حفظه بصورة متواصلة. إن الفعل «يكمل» حينما يستخدم عن الأنبياء، فإنه يعني «التنفيذ بصورة فعلية حقيقية» وليس «التحسين». في واقع الأمر، إن فكرة «تحسين الأنبياء» لم تخطر على بال يسوع،أما بالنسبة لمفهوم الفعل «يكمِّل» في متى 5: 17–18، فإن الناموس لا يمكن أن ينفصل عن الأنبياء، ذلك لأنه من الملاحظ أننا لا نجد أمامنا هنا، التعبير المألوف عن «الناموس والأنبياء»، بمعنى العهد القديم بكامله، ولو كان هذا هو المعنى، لافترضنا أن الفعل «يكمل» معناه «تحسين» العهد القديم كله، لكنه افتراض مستحيل بوجود حرف «أو» بين الناموس والأنبياء، ولو ترجمت الجملة حرفيًّا، لكانت على هذا النحو: «لا تظنوا أني جئت لأنقض إما الناموس وإما الأنبياء. لقد أتيت لأكمل كلًّا من الناموس والأنبياء». بهذه الصورة لا نجد مجالًا لفكرة تحسين الناموس.

أما شعور يسوع الذاتي، فنراه بوضوح في ضوء موقفه نحو جانب كبير من وصايا العهد القديم. كما أشرنا، نجد أن يسوع ينسب كل محتويات الأسفار المقدسة، إلى الإعلان الإلهي، لكنه مع هذا، لا يتردد في إقامة ممارسة الديانة على مقياس شامل، وأنه ليفعل هذا على أساس معرفته التامة، بأن سلطانه العادل سلطان الله، سواء في الإعلان أو في إعادة تنظيم ديانة إسرائيل. وفي ارتباط بهذا، ينبغي أن نذكر أن ما أتى لتأسيسه، هو التدبير الإسخاتولوجي، الذي له مطلق السلطان فيه كالمسيا. أمر آخر هام، هو تلك الحقيقة: إنه لا يجادل في هذا الأمر، لكنه يبت فيه بسلطان مطلق، بينما بولس كان يناقش ويحاج، مقتبسًا من العهد القديم، حتى يعلو فوق بناء الناموس في العهد القديم، أما يسوع فيتكلم كمن له السلطان في دائرة الحق، لأنه في الحقيقة، هو الملك الذي يمتلك الحق.

خامسًا: تعليم يسوع عن الله:

غالبًا ما يجابهنا السؤال: هل أتى يسوع بتعليم جديد عن الله؟ هل نادى بإله يختلف عن إله العهد القديم؟ إن كان الأمر كذلك، فمعنى هذا أنه نادى بديانة جديدة؛ لأن الأمرين متلازمان، فثانيهما هو النتيجة المنطقية للأول. إن أغلب الارتباك في هذا الموضوع، يرجع إلى عدم التمييز الصحيح. لقد كان يسوع هو المصدر الحقيقي للإعلان، وحيث أن كل إعلان، من وجهة النظر الكتابية، هدفه الله، فلا بد من أن يسوع قد أسهم بالكثير في مجال التعليم عن الله. على هذا الأساس فإن تأكيد الجدة في تعليمه اللاهوتي، أمر قابل للجدل.ومما يدعو للأسى أن الفكرة – التي كثيرًا ما نلتقي بها – تحمل طابعًا مغايرًا، فجدة التعليم الذي ينسب إليه في هذا المجال، ليست جدة توسيع المحتوى أو إضافات توضيحية؛ بل جدة الرفض والتصحيح لكل ما كان سائدًا من قبل، ويقولون إن العهد القديم يحتوي على الكثير من الأفكار الخاطئة عن طبيعة الله، وعلى الأخص فيما يتعلق بطبيعته الأخلاقية، مما يتعارض مع الإيمان بسلطان الرب (يهوه) المطلق، ورغائبه الأتوقراطية، بل ومع التشبيهات المادية السطحية، بخصوص طبيعته،

وواضح أنه لا يمكن لأي إنسان يؤمن باستمرارية الإعلان،أن ينسب ليسوع تعليمًا جديدًا عن الله. لكن من الواضح أيضا أن هذه الآراء لم تقم على أساس استجواب يسوع نفسه، بخصوص تعليم العهد القديم عن الله؛ بل عن طريق الدراسة المقارنة لتعليم العهد القديم وتعليم يسوع، وهذا الأسلوب قد يتعرض لتصحيح آراء يسوع نفسه في هذا الخصوص، وبينما هذا جائز بالنسبة للدراسة المقارنة للأديان علميًّا، إلا أنه، ليس الأسلوب المتبع في علم اللاهوت الكتابي. إن الذي يهمنا هنا، هو كيف بدأ تعليم الكتاب عن طريق الطبيعة الإلهية، في نظر يسوع؟ ينبغي أن نحاول النظر إلى هذا الأمر، كما في كل موضوع آخر، من داخل فكر يسوع نفسه. ينبغي ألا نعتبر كل نقد ذكره يسوع بالنسبة للآراء الخاطئة السائدة عن الله، نقدًا لتعليم العهد القديم عن طبيعة الرب (يهوه). إن العهد القديم شيء، واليهودية شيء آخر، وينبغي ألا تخلط بينهما، فما أكثر الأخطاء التي وجدها الرب في اليهودية. لكننا لا نجد مطلقًا أن الرب وجَّه أي نقد للعهد القديم، بل من الواضح الجلي أنه أكد بكل قوة على مصدره الإلهي، وإن كانت هذه الأسفار من الله، ومع ذلك تعرض لنا صورة قاصرة عن الله، فإن الله نفسه هو الذي قدم هذه الصورة غير الكاملة عن نفسه. وهذا واضح ليس مما لم يقله يسوع، بل أيضًا مما قاله، فعندما سأله الكتبة عن الوصية العظمى في الناموس ملخصين ما ورد في تثنية 6: 4، 5؛ نرى أن يسوع لم يذكر هذا الملخص فقط بل يذكر المقدمة كما جاءت في التثنية عن وصف الله: «اسمع إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد». أو في ترجمة أخرى للعبرية: «الرب (يهوه) هو إلهنا، والرب (يهوه) هو واحد». هذا الربط بين العبارتين، معناه أن معرفة الرب بهذه الصورة كافية لأن تقوم عليها الديانة المثالية، الموجودة في الوصايا (متى 22: 37–38؛ مرقس 12: 29–30؛ لوقا 10: 27). في مناقشته مع الصدوقيين، نجد يسوع يقرر بأن إله إبراهيم وإسحق ويعقوب هو إلهه (لوقا 20: 37). هذا الجواب لا يتعلق بالتاريخ كأنه يدور حول حقيقة أنه في زمن موسى دعا الله نفسه إله الآباء، مما يعني أيضًا أنه في ذلك الوقت من التاريخ، كان الآباء على قيد الحياة فيما يتعلق بنفوسهم على الأقل، فلو فُهِمت العبارة على هذه الصورة، لظلت المشكلة بين يسوع والصدوقيين قائمة؛ لأنها إنما تثبت أنه إلى وقت موسى كانت نفوس الآباء حية.

إن محور النقاش يدور حول هذه العبارة المليئة بالمعاني: «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب». هذا الربط بين الرب (يهوه) وبين شخص ما، يشكل رابطة قوية لا تنفصم؛ فيصبح من المستحيل على الله أن يسلم مثل هذا الشخص للموت، لأن ذلك يغض من كرامة الله، حتى ولو كان موت الجسد، وينبني على هذه الحقيقة، قيامة كل من يقول الله أنه إلههم، وهذا ما يفسره يسوع في العدد 38: «ليس هو إله أموات بل إله أحياء. لأن الجميع عنده أحياء». إن الله هو هكذا في طبيعته، حتى أن كل من يرتبطون به، ينالون في شخصه الحياة الأبدية ويتوقعون بثقة كاملة قيامة أجسادهم.

تعليم يسوع عن أبوة الله:

في تعليم الرب عن الله، نجد مركزية تعليمه عن أبوة الله.. لكننا منذ البداية، يجب أن نحذِّر القارئ من بعض المفاهيم والاستنتاجات الخاطئة، التي ارتبطت بهذه الحقيقة، ذلك في الغالب نتيجة للظن بأن فكر يسوع في هذا، كان فكرًا جديدًا تمامًا.

أما من جهة موضوع الأصالة أو الجدة، فينبغي ألا نغفل ما ورد في العهد القديم، كذلك ما كان سائدًا في دوائر الفكر اليهودي في المجاليْن، كانت الفكرة معروفة ولو أنها كانت تبدو بلون مختلف في أحدهما عن الآخر.

أما العهد القديم، فيتحدث عن أبوة الله في المواضع التالية: (خروج 4: 22؛ تثنية 1: 31؛ 8: 5؛32: 6؛ إشعياء 1: 2؛ 63: 16؛ إرميا 3: 19؛ هوشع 11: 1؛ ملاخي 1: 6).

لكن يعترض البعض على دعوى الاستمرارية، بأن الارتباط كان شكليًّا؛ حيث أن يسوع ربط الاسم بمفهوم يختلف عن مفهوم العهد القديم، وأن هذا الاختلاف يتضح في ثلاثة أمور:

(أ) ففي العهد القديم نجد أن الأبوة من جانب الله فقط؛ فهو يعامل إسرائيل كما يعامل الآب ابنه، لكنه لا يكشف عن وجود محبة أبوية في أعماق طبيعة الله.

(ب) والأمر الثاني، أن فكرة أبوة الله في العهد القديم محدودة في أبعادها؛ فهي تنطبق على إسرائيل فقط وبصورة شاملة، لكن ليس على كل إسرائيلي فردًا فردًا.

(ج) الأمر الثالث، أن أبوة الله أو محبة الله في العهد القديم توضع جنبًا إلى جنب مع الصفات الأخرى التي يخالف بعضها محبته، إن لم يكن يناقضها. لكن في تعاليم يسوع، نجد أن أبوة المحبة تظهر وكأنها تشكل طبيعة الله بمفردها، وإن كل الصفات الأخرى مستمدة منها: فالله كله محبة.

ويمكننا الرد على هذه النقاط الثلاث بإيجاز كما يأتي:

أولًا: إن الأُولى تقوم على ملاحظة صائبة، بأن وصف الله في العهد القديم يتجه من الخارج إلى الداخل، بينما في العهد الجديد الاتجاه –إلى حد ما –هو من الداخل إلى الخارج، وهذا يتفق مع اتجاه حركة الإعلان، لكن العهد القديم لا يقتصر على الظواهر في وصفه للطبيعة الإلهية، وإننا لنجد في خروج 34: 6، 7 وصفًا لطبيعة الله، أقرب ما يكون لإعلانات العهد الجديد. من الجانب الآخر، هناك الكثير من وصف طبيعة الله في تعاليم يسوع، بما في ذلك محبة الله، التي يعبر عنها بوضوح مصورة بالأعمال. من حيث التعبير المطلق بأن: «الله محبة»، فإننا نلتقي به بعد ذلك في رسائل يوحنا، أما يسوع فإنه يتكلم عنها بصورة عامة بالأمثال.

ثانيًا: إن امتداد أبوة الله لكافة الأفراد على أساس الخليقة، هو استنتاج خاطئ مبني على تفسير غير صحيح لفكر يسوع؛ فأبوة الله وبنوتنا له، ترتبطان بعمل الفداء، وأقوى برهان على ذلك هو ارتباطهما في أغلب الأحيان بالحالة الإسخاتولوجية التي هي غاية الفداء وقمته (قارن متى 5: 9؛ 13: 43؛ لوقا 20: 36). أما اقتصار النبوة على أعضاء ملكوت الله، فنستطيع أن نراه في إضافة ضمائر الملكية إلى لقب الآب كما في «أبيكم وأبيهم» (متى 6: 32)، وعندما لا يرتبط الاسم بهذه الضمائر، بل يذكر معرَّفًا بأداة التعريف: «الآب» فذلك بالارتباط – بصورة محدودة – بيسوع «الابن»، وليس بالارتباط مع «أولاد الله» بصفة عامة (متى 11: 27؛ 28: 19؛ مرقس 13: 32).

صحيح أنه في إنجيل يوحنا يُذكر لقب «الآب» أحيانًا بالارتباط مع التلاميذ، لكن في كل هذا الإنجيل أن يسوع يدخل تلاميذه إلى علاقته الخاصة بالله، ويمكن أن نقول إن «الآب» في إنجيل يوحنا يعني «الذي هو أبي، ومن ثم فهو الآن أبيكم». يوجد في إنجيل يوحنا عبارة واضحة، بأن أعداء يسوع من اليهود ليسوا أولاد الله (يو 8: 42)، ومحدودية فكرة البنوة تعني بالتالي محدودية فكرة الأبوة.

قيل إنه لا يذكر مطلقًا أن الله يصبح أبًا، بينما يقال عن الناس إنهم يصيرون أولادًا لله؛ لكن هذا ليس صحيحًا تمامًا، حيث تُذكر أعمال الله الأبوية مثل إعطاء الحياة والتبني وغيرها، التي تعني أنه

يصبح أبًا للمؤمنين بكل معنى الكلمة، أما مسألة إن كانت محبة الله لكافة البشر ثابتة في تعليم يسوع، فهذا أمر آخر: فإن كنا نجيب بالإيجاب، فعلينا أن نفرق بين المحبة بصورة عامة والمحبة الأبوية، ذلك لأن الأخيرة تقتصر على أعضاء الملكوت فحسب، وفي العهد القديم نجد أن أبوة الله ومحبته، وقفٌ على الشعب المختار. يستشهد البعض بما جاء في خروج (4: 22)، بأنه يشير إلى بنوة شعوب أخرى؛ لأن إسرائيل يدعى «الابن البكر»، الذي يعني أنه وإن لم تكن تلك الشعوب في مركز «الابن البكر»، إلا أنها تأتي في المرتبة الثانية، لكن هذا تحميل للصورة أكثر مما تحتمل؛ فبنوة الشعوب الأخرى لا علاقة لها بالطلب المقدم لفرعون. إن المعنى ببساطة هو أن إسرائيل عزيز على قلب الرب، مثل معزة الابن البكر عند أبيه.

أما المواضع التي يرد فيها ذكر الأبوة الإلهية في تعليم يسوع، دون إشارة إلى العضوية في الملكوت، فإننا لا نجد فيها ما يؤيد هذه الفكرة، ففي متى (5: 45)، نجد الرب يوصي بمحبة الأعداء، على أساس أن الله يشرق شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين، ومحور الحديث هنا، ليس أن الله أبٌ للأشرار والصالحين وللأبرار والظالمين، لكن لأن الله هو أب للتلاميذ؛ فعليهم أن يتمثلوا بأبيهم، في إظهار الصلاح والرحمة من نحو الجميع، بدون أي اعتبار لحالتهم الأدبية أو الدينية. إن أبوة الله، تُذكر هنا لقصد واحد هو، أن يلتزم التلاميذ بإظهار صفات أبيهم السماوي. لاحظ أن السيد لا يقول: «أبوهم» بل يقول مشيرًا إلى التلاميذ «أبوكم»، هو الذي يشرق شمسه ويرسل الأمطار، وفي متى (6: 26) يتحدث بنفس الطريقة عن صلاح الله نحو طيور السماء، ويقول: «أبوكم السماوي» ولا شك أنه لا يعني في هذه الحالة أيضًا، أن الله هو أب للطيور، بل إنه كامل الصلاح والرحمة، وعلى هذا الأساس يتأكد التلاميذ تمامًا بأنه سيملأ كل احتياجاتهم لأنهم أفضل من الطيور في علاقتهم بالله، لأنهم أولاده. لاحظ هنا أيضًا إضافة الاسم إلى ضمير المخاطب: «أبوكم».

أما في مثل الابن الضال، فإن أبوة الله لا تتجه هنا إلى الغرباء تمامًا عن الله، بل إلى العشارين والخطاة الذين مرقوا بعيدًا عن دائرة البنوية الفدائية، لكن لم يحرمهم هذا من اهتمام الله كأبيهم، هذا واضحٌ في حديث السيد للمرأة الفينيقية السورية،التي برهنت بإيمانها العظيم على مؤهلاتها الروحية، حينما قال لها: ليس حسنًا أن يؤخذ خبز البنين ويطرح للكلاب؛ مؤكدًا بذلك أولوية إسرائيل في التمتع ببركات الآب، أما توسيع الدائرة بعيدًا عن مركز الفداء، لتضم دائرة الديانة الطبيعية في حالتها الخاطئة، فرغم ما يبدو في ذلك من تقديم الفرصة بدافع عاطفي قوي لدائرة أوسع، إلا أنه يجرد الفكرة الأصلية من عمقها وغناها.

قد يمكننا أن نقول للجميع إنهم أولاد الله، لكننا بذلك ننقل إليهم مفهومًا أقل مما تعنيه الفكرة من الجانب الآخر. وإذا كانت الفكرة على الاعتبار السابق في المبدأ، لا تنأى عما ورد في العهد القديم، بل تظل وقفًاعلى شعب الله، إلا أننا نجد الدائرة تتسع لأن دائرة شعب الله، تتسع في العهد الجديد بما لا يقاس، فبعد أن كانت قومية، أصبحت الآن دينية أخلاقية، ويتبع هذا حتمًا، تغيير آخر في الاتجاه إلى الفرد. في العهد القديم نجد أن الأمة وليس الفرد، هي التي تدعى بابن الله، لكن في العهد الجديد، يطلِق يسوع الاسم على كل تلميذ، ومع ذلك فأساس ذلك موجود في العهد القديم؛ فالمسيا يؤكد صلته الخاصة بالرب (يهوه)، التي هي صلة فردية تمامًا في مبدئها، ولو أن هدفها يتجه بعد ذلك إلى الشعب (قارن مزمور2: 7)، وفي مزمور 89: 26، نجده يدعو الرب (يهوه) «أبي»، وهي حالة فريدة في العهد القديم، حيث أنه في كافة الحالات الأخرى من التضرع إلى الله بهذا الاسم «الآب»، نجد أنها صلوات من جماعات الرب (انظر إشعياء 64: 8). وفي هوشع 1–3، نجد صيغة الجمع «أبناء الله» (1: 10) قارن ماورد في (11: 1) «من مصر دعوت ابني» أما لقب «بني إسرائيل» فلا أهمية خاصة لوروده بصيغة الجمع، لأن «بني إسرائيل» كان الاسم الشائع للأمة.

ينبغي إذًا أن نذكر بأن أبوة الله لم تتسع دائرتها فحسب، بل إن فكرة الأبوة ذاتها قد ازدادت عمقًا وأصبح لها مفهومها الفردي، وهنا على وجه التحديد يكمن الفارق في الاستخدام العملي لفكرة الملكية (Kingship) وفكرة الأبوة (Fatherhood)، فالأخيرة تستخدم في الصلاة في مخاطبة الآب السماوي؛ لأن الصلاة في الغالب فردية، بينما صيغة المَلِكِية، تتضمن الإقرار بسلطان الله. لكننا لا نستطيع أن نضع حدًّا فاصلًا دقيقًا بين الاثنين، لسبب بسيط هو أنه في العصور القديمة، كان مفهوم الأبوة يتضمن السلطان والسيطرة، كما أن مفهوم المَلِكِية كان يتضمن الإحسان والرعاية، وفي أحد أمثال يسوع نرى الملك يصنع وليمة، أما عن سلطان الآب، فيمكن الرجوع إلى ما جاء في ملاخي 1: 6؛ وأيضًا ينبغي أن نذكر أن الخلفية الفردية للمسيا، لا بد وأن تعمل لنفس الهدف في بلورة أبوة الله للمؤمنين أفرادًا، حيث أن العهد الجديد، وعلى الأخص البشارة الرابعة، تسوده فكرة اندماج أتباع المسيا مع شخصه شرعًا.

تأكيد يسوع لجلال الله وعظمته:

إلى جانب صلاح الله الظاهر في أبوته ومحبته، فإننا نجد الرب يسوع في تعليمه، يؤكد الجانب فائق المعرفة في طبيعة الله، الذي يبين جلاله وعظمته، وهو ما يعبَّر عنه عادة بصفاته «التي لا يعبر عنها»، ولم يكن هذا الجانب في حاجة إلى التأكيد مثل الجانب الآخر، فالأفكار اليهودية عن الله تقوم بذلك خير قيام، ومع ذلك فإننا نجد أن هذا العنصر الجوهري يبدو بكل قوته في تعليم يسوع، الذي يرينا أنه حتى في اقترابنا الوثيق من الله، ينبغي أن نذكر أنه «الله»، فإن كنا ندعوه «أبانا» فينبغي أن نذكر أنه أيضًا «الذي في السموات» كما أن الطلبة الثانية «ليتقدس اسمك» تتضمن نفس الفكرة عن جلال الله. من الضروري أن نُبقي هذين العنصرين، "محبة الله وجلال الله"، ماثلين في أذهاننا على الدوام، لنتجنب النظر من جانب واحد، كما ينبغي أن ندرك أن هناك تفاعلًا بينهما، فجلال الله وعظمته وسموه، تضفي صبغة مميزة على محبة الله؛ فالمحبة من الله إلى الإنسان تختلف اختلافًا كليًّا عن محبة الإنسان للإنسان، وها نحن نرى في العصر الحاضر أن المشاعرالدينية قد انقطعت عن أن تكون كذلك؛ لأنها نزلت عن مستواها إلى مستوى علاقات المودة البشرية التي في أسمى حالاتها قد يكون جانب منها أقوى فعالية من الجانب الآخر. إن الديانة شيء آخر يختلف عن مجرد الشعور الطيب من نحو الله.

هناك ارتباط آخر بين مظهري الطبيعة الإلهية، يتلخص في أن اليقين بعظمة الله وقدرته المطلقة، يجعل من جانب الصلاح مصدرًا للعون والخلاص للبشر. تسليط الضوء على المحبة الإلهية بصورة تكاد تحجب غيرها من الصفات؛ أدى إلى عدم اتكالنا عمليًّا على الله أحيانًا كجبار يخلص. إن إلهًا يؤكد لنا امتداد دائرة محبته الكاملة إلينا، ثم يتركنا نجهل أو لا ندرك بصورة صحيحة، الجانب السامي فائق المعرفة في طبيعته؛ كفيل بأن يجعلنا لا نرى فيه أكثر من أب أو أم بشريين لهما العاطفة دون القدرة، أي أنه لن يكون موجودًا على الإطلاق في وقت حاجتنا إليه.

بركة الله ومبدأ التعويض:

علاوة على أبوة الله وجلاله فائق المعرفة، يوجد وجه ثالث يجب التأمل فيه، هو ما يمكن أن نسميه البر التعويضي، وهو عنصر هام في الطبيعة الإلهية، لا يمكن إغفاله، أما أولئك الذين يغفلون هذا الجانب في تعليم يسوع عن الله، فإنهم يغفلون ركنًا هامًّا، ولن يكون الأمر كذلك لو أنه–اعتُبر خصمًا من حساب محبة الله في مفهوم يسوع، كما يزعم البعض. لكن ليس ثمة دليل على ذلك؛ لأن طبيعة المفهومَيْن تجعل من المستحيل الخصم من أحدهما لحساب الآخر، لكننا نستطيع – وبكل تأكيد – أن نرجع بجانب الإحسان في التعويض إلى محبة الله للتلاميذ، بل أنه ينطوي تحت نتائج الأبوة

الإلهية على هذا الأساس، بل إننا نقول إن عقيدة المكافأة في الملكوت، تقوم على هذا المبدأ كما سنرى فيما بعد. والأمر يختلف حينما نتحدث عن جانب العقوبة في مبدأ التعويض، ولو كان يسوع قد تحدث عن عقوبة مؤقتة فحسب، ووضع حدًّا أو نهاية لحالة الأشرار في الدينونة، فإن التعويض الجزائي يمكن أن يفسَّر على أنه تأديب، نابع من محبة الله الآب. لكن العكس ه صحيح؛ فما ينادي به يسوع عن هذا الموضوع، هو على النقيض من ذلك تمامًا.

إن ما يجب أن نبحث عن دليل عليه في أقوال يسوع، ليس هو العقاب الانتقامي،بل العقاب التأديبي، أما العقاب الأبدي، فلا يمكن أن يكون إظهارًا لمحبته، ولا تعبيرًا عنها، من نحو أولئك الذين يقاسون ويتألمون، ولا مهرب من الإقرار بهذه الحقيقة، إلا إذا افترضنا أن هذا التعليم لا ينتسب للاقتناع الأصلي العميق في قلب يسوع، بل هو من بقايا التعاليم اليهودية التي ظلت عصورًا طويلة تغذي هذه الجذور المرة بعد لمبدأ التعويض، وهذه أيضًا لا تتفق مع الحقائق؛فإذا نظرنا إليها بدون تحيز، لن نجد أثرًا لاستخدام هذه الفكرة، في غير اكتراث. بل على النقيض من ذلك، نراها ترتبط بأعنف الكلمات حاملة معها، ما يشير إلى الاقتناع الشخصي القوي. (متى 18: 6، مرقس 9: 42، لوقا 17: 2). وعلى الأخص في الحديث عن الخائن يهوذا (متى 26: 24، مرقس 14: 21).

سوف نضع مبدأين أساسيين، في تعليم يسوع عن الله، لا يتعارض أحدهما مع الآخر، ولا يمكن أن تكون هذه ثنائية (Dualism)، بالمعنى الفلسفي الدقيق، فلو كان الأمر كذلك، لثبت أن المحبة تتعارض مع البر والبر لا يتفق والمحبة، أما حياة الله الباطنة كما يقدمها يسوع، فهي ليست على وتيرة واحدة مطلقة، لكنها زاخرة غنية ومتعددة الجوانب، تسمح بوجود أكثر من قوة دافعة، ويجب الإقرار بأننا في النظرة الشاملة، نرى أن جانب محبة الله يشغل الجانب الأكبر والتأكيد الأعظم في أقوال يسوع، لكننا ينبغي ألا نكتفي بالقول بأن رسالة يسوع هي رسالة المحبة فحسب، بل أن يكون لهذه الظاهرة تفسيرها التاريخي.... وليس من العسير علينا الوصول إلى هذا التفسير التاريخي؛ ففي اليهودية، تعرَّض مبدأ المحبة الإلهية للخسوف بمرور الزمن، وارتفع على حسابه مبدأ التعويض. لقد نزلوا بمستوى الله، إلى المستوى التجاري: مبدأ هات وخذ. لذلك فقد كان من الضروري جدًّا الحفاظ على التعليم المتوازن، بأن الله يهتم بالإنسان اهتمامًا شخصيًّا عاطفيًّا، مما يجعل الديانة ديانة محبة، الله يعطي نفسه للإنسان، كما يعطي الإنسان نفسه لله. لقد أظهر يسوع هذا الجانب من طبيعة الله، بعد أن كاد يغيب عن فكر ذلك الجيل،الذي كان يتحدث إليه، مع ذلك فليس معنى هذا أن يسوع قد أهمل الجوانب الأخرى. ويا له من تطبيق هزيل لذلك الفكر، لو رأينا أن إنجيل يوحنا، ليس سوى إنجيل المحبة فحسب على أساس هذا المفهوم؛ حيث أن الجو، مشحون بالفكرة الغامضة عن محبة غير محددة في الوقت الحاضر، مع إغفال كل تعويض عقابي، وقصر الحديث على المحبة وإهمال باقي الصفات، هو خروج على مثال يسوع. يجب أن نؤكد الجانب الذي أهملته ديانة الوقت الحاضر في انحطاطها، مع الحذر من التقليل من قدر الجانب الآخر، وبذلك يمكن أن نعرض فكر يسوع، بصورة أمينة.

سادسًا: تعليم يسوع عن ملكوت الله[1]:

أولًا: الأسئلة التقليدية:

(أ) ملكوت الله في العهد القديم:

في الأناجيل الثلاثة الأولى، نجد أن يسوع قد بدأ خدمته الجهارية بالكرازة «بملكوت الله»، وهي الرسالة التي اضطلع بها يوحنا المعمدان من قبل، وكانت تنسجم معه فقد نادى بالتوبة؛ لأن ملكوت الله على الأبواب، والدينونة الإلهية وشيكة الوقوع. على ذلك فتلك الرسالة في فحواها ومرماها، هي رسالة إسخاتولوجية، والملكوت الذي تتحدث عنه ملكوت أسخاتولوجي، ومن صورة حديث المعمدان، نستطيع أن ندرك أن ذلك الموضوع كان معروفًا لسامعيه، ولكن ليس معنى هذا أن التعبير كان من صياغة العهد القديم، فبينما الفكرة كانت معروفة، إلا أن العبارة نفسها لا توجد في العهد القديم، والأرجح أنها من أصل يهودي ولكنا لا نعلم متى بدأ استخدامها، ومع أن العبارة ترد كثيرًا في الأناجيل الثلاثة الأولى، فإنها تكاد تختفي من إنجيل يوحنا؛ فباستثناء 18: 36 حيث الإشارة إلى ملكوت يسوع، لا ترد العبارة في إنجيل يوحنا إلا في (3: 3، 5)، وترجع هذه الظاهرة إلى نسيج البشارة الكرستولوجي، أي الذي يدور حول المسيح، والذي يركز الأضواء على شخصه، الذي هو «الحياة» و«النور» و«النعمة» و«الحق». أما أقواها، فهي «الحياة»، وفي الفقرة الوحيدة التي وردت فيها، نرى المطابقة بين الحياة والملكوت واضحة جلية، فإن «الدخول إلى الملكوت» يطابق الدخول إلى «الحياة» أي «الولادة».

نفس التطابق نجده في مرقس 10: 17، حيث نرى الصورة أكثر وضوحًا وجلاء، إذ تشير إلى الحياة بصورة قوية لا لبس فيها، بأنها الحياة الإسخاتولوجية أو الأخروية، بينما العبارة في يوحنا تحتمل المعنيين.

مطابقة أخرى نجدها في لوقا 4: 16، 43، حيث يرد التعبير «سنة الرب» أي سنة اليوبيل، وعلى خلاف ما ورد في متى ومرقس، نجد أن «ملكوت الله» لا يرد ذكره كالموضوع الأول للبشارة.

وفي العهد القديم، نجد أن ما بعد ذلك بملكوت الله فيما يتعلق بالواقع، له مفهومان متميزان.

أما المفهوم الأول، فهو سلطان الله الذي بدأ بالخليقة، وامتد عن طريق العناية إلى كل الكون، وهذا ليس ملكوت المفهوم الفدائي (قارن مزمور 103: 19).

لكن بجانب هذا الملكوت، يوجد الملكوت الفدائي، الذي يُعرف عادة «بالثيوقراطي». أما أول ذكر لهذا الملكوت فإننا نلتقي به في عهد الخروج (خروج 19: 6) حيث يعد الرب شعبه أنهم بإطاعتهم لناموسه سيكونون له: «مملكة كهنة» وهذا يشير إلى المستقبل القريب، عندما يعطي لهم الناموس، إنه الملكوت القائم من وجهة نظر العهد القديم، ومع ذلك فالعهد القديم يتحدث أيضًا عن الملكوت كأنه شيء مستقبل، وقد يبدو غريبًا أن ما يمتلكه الإنسان بصورة حاضرة، يتوقع أيضًا امتلاكه بصورة مستقبلية، ليس في صورة محسنة نسبيًّا، لكن في صورة خليقة جديدة تمامًا. أما تفسير هذا التناقض الظاهري، فنستطيع أن نصل إليه من زوايا ثلاث:

[1] للاستزادة راجع كتاب «ملكوت الله» للأستاذ الدكتور فهيم عزيز.

الأولى: ينبغي أن نذكِّر أنفسنا بالمعاني التجريدية السائدة، التي تدل عليها الكلمات الكثيرة عن الملكوت في العهد القديم؛ فعن طريق استبدالها بكلمة «المَلِكِية» (Kingship) وتَذكُّرنا أن الملكية تعني القيام بأعمال خلاصية عظيمة للشعب الذي تنتسب إليه القيادة، يسهل علينا إدراك كيف سيكون هناك مظهر مستقبلي لملكوت الرب (يهوه): فسيكون بصورة لم يسبق لها نظير، مخلِّصًا وحاكمًا لإسرائيل. هكذا وصل شاول وداود إلى عرش المُلك. هذا الفكر لم يكن ليعني أكثر من تقوية المملكة وتدعيمها، لو لم يمتزج تدريجيًّا مضمون الرجاء الإسخاتولوجي، بظهور الرب وانتصاره العظيم في المستقبل، وأن مظهرًا جديدًا للملكوت، له مثل هذه المفاهيم، يسمو إلى مرتبة ملكوت جديد.

والثانية: لقد جاءت على إسرائيل أوقات، هبط فيها مستوى الملكوت الثيوقراطي، ووصل إلى درجة من الخسوف، حتى أصبح من الممكن التحدث عن ظهور ملكوت الله من جديد. يقدم لنا عهد السبي مثالًا لهذا؛ فرجاء الرجوع من السبي، لم يظل مجرد رجاء الرجوع إلى الأوضاع القديمة فحسب، بل أضاف إلى ذلك، رجاء تحقيق العالم الآتي، في إطار المفهوم الإسخاتولوجي.

والثالثة: أن النبوات عن المسيا، أدت إلى طريقة مماثلة في التعبير؛ فمُلك المسيا المنتظر ينبغي أن يكون تمثيلًا كاملًا مثاليًّا للرب (يهوه)، الذي هو الملك في كل الدهور، وحينما يكون المسيا الملك ممثلًا للرب (يهوه) في المُلك تمثيلًا ساميًا كاملًا، وفي نفس الوقت يحقق كل الرجاء الإسخاتولوجي، حينئذ يكون تصوير ملكوت الله الآتي في المستقبل، ليس شيئًا غريبًا.

لا بد أننا لاحظنا أن يسوع يستخدم في أقواله أسلوب إسخاتولوجية العهد القديم؛ فالملكوت الذي يعلن عن قربه، هو ذلك الملكوت الذي كان في طي المستقبل في العهد القديم... وفي عصر المسيح كانت الثيوقراطية اليهودية ما تزال قائمة، لكنه كان متشبعًا بالفكر الإسخاتولوجي، حتى أنه يشير على الإطلاق إلى الثيوقراطية اليهودية كملكوت الله، وما ورد في متى 8: 12؛ 21: 43، يجب ألا يحمل على هذا المحمل. من وجهة نظر العهد القديم، يتحدث يسوع عن الملكوت القادم، كوحدة واحدة في البداية، دون تجزئتها إلى أقسام أو مراحل، لكن من خلال خدمته بعد ذلك، نستطيع أن نميز وجهين أو مرحلتين واضحتين: فقد اعتاد أن يجعل من مستقبل العهد القديم شيئًا واقعيًّا، ومع ذلك هذا الشيء الواقع، يظل أيضًا أمرًا مستقبلًا، حتى من وجهة نظره هو. على هذا فظاهرة العهد القديم تكرر نفسها؛ فهناك ملكوتان، الواحد حاضر والآخر مستقبل، لكن كلاهما نتجا عن طريق انقسام ملكوت العهد القديم الإسخاتولوجي، الذي لم يكن قد انقسم بعد.

هذه هي الصلة بين تعليم يسوع عن الملكوت، وتعليم الملكوت في العهد القديم، ومع ذلك فلا يوجد في هذا الأمر تشابه قوي بينه وبين الفكر اليهودي،الذي كان معاصرًا ليسوع،؛ إذ لم تستطع فكرة الملكوت عند اليهود أن تتجنب الوقوع في الأخطاء التي غزت الديانة اليهودية.عمومًا، لقد كانت اليهودية هي ديانة الناموس، وهكذا أصبح الملكوت يعني فرض الشرائع الناموسية بصورة أقوى مما كان سائدًا في تلك الأوقات، ومع ذلك فهذا لا يشكل اختلافًا في المبدأ؛ فالملكوت في صورته الكاملة القادمة، لا بد أن يبدو على هذا النحو أقل جدة مما ارتآه يسوع، الذي قد ملأ فراغه بأعمال النعمة الباهرة، التي لم يسبق لها مثيل، علاوة على أن الملكوت ظل بالنسبة لليهود، في جوهره ملكوتًا عنصريًّا. أما قبول الأمم في الحظيرة اليهودية كدخلاء، فقد كان يقتضي منهم أن يصيروا يهودًا أولًا عن طريق الختان.

أما رجاء الملكوت، فقد كانت تصبغه الصبغة السياسية القومية، بينما في تعليم يسوع كان يتجه إلى العمومية أو الشمول.

أخيرًا لقد كان هناك شيء من الجسدانية أو الحسية في الإسخاتولوجية اليهودية. هنا من العسير علينا إيضاح الفارق، وهو يتلخص في أن ما بدا لليهود نوعًا من الحسية المادية الحرفية، كان بالنسبة ليسوع صورة لإطار فكره كما بدا في الأمثال، حيث كل أفراح السما، مع واقعيتها الكاملة، هي أفراح عالم سامٍ روحاني، سيكون فيه أيضًا للجسد وجوده ونصيبه.

(ب) الملكوت في الأناجيل:

إن كلمة بازيليا (basileia) اليونانية، الواردة في الأناجيل بمعنى الملكوت، سواء بالإضافة إلى «الله» أو إلى «السموات»، يمكن أن يكون لها مفهومان؛ ففي معناها النظري التجريدي، تدل على السلطان الملكي. وتسير، كل الأشياء اللازمة لإقامة الملكوت جنبًا إلى جنب مع هذا المفهوم. أما تلك الأشياء التي تدخل أساسًا في إقامة الملكوت، فهي ثلاثة أنواع: فيمكن أن يقال عن منطقة ما ذات حدود معينة بأنها ملكوت أو مملكة، ويمكن أن تُطلَق نفس التسمية على شعب أو جماعة، ويمكن أن يطلق اسم الملكوت أيضًا، على مجموعة من الحقوق والامتيازات والثروات.

والآن نأتي إلى السؤال: حينما تحدث يسوع عن ملكوت الله، هل كان يعني الصورة التجريدية أم الصورة الواقعية؟ هل كان يقصد سلطان الله، تجسيمه أو بلورته في واقع حقيقي؟

لكي نصل إلى جواب لهذا السؤال، من الطبيعي أن نرجع إلى استخدامات العهد القديم. أما في العهد القديم، فإنه حيث تشير فكرة الملكوت إلى الرب (يهوه) أو ترتبط به، فلا مجال إلا للمفهوم التجريدي، باستثناء ما ورد في خروج 19: 6، الذي تكلمنا عنه فيما سبق، وبينما كلمة «مملكة» العبرية (mamlakhah) تعني أساسًا ملكوتًا واقعيًّا – وبهذا المعنى كثيرًا ما تطلق على ممالك الأمم– إلا أنها لم ترد مطلقًا بالارتباط مع ملكوت الله (باستثناء خر 19: 6 كما سبق). أما الكلمتان الأخيرتان، «ملكوت» (malkhuth) و«ملوكاه» (melukhah) فتستخدمان في الغالب بالمعنى التجريدي، وبهذا المعنى تستخدمان بالنسبة لملكوت الرب (يهوه).

بناء على ارتباط يسوع هذا الارتباط الوثيق بالعهد القديم، يمكننا أن نقول منذ البداية، إن فكرة الملكوت التجريدي، كانت نقطة البداية له، والمرات التي يرد فيها هذا المعنى – دون أي لبس – ليست كثيرة، وحيث أن «بضدها تعرف الأشياء»؛ فإننا نستطيع أن نصل إلى هذا المعنى مما جاء في متى 12: 25، 26، حيث نجد أن ملكوت الشيطان يعني سلطانه وسيطرته؛ أما مجيء ابن الإنسان في ملكوته (متى 16: 28)، فيبدو أنه يستلزم المفهوم التجريدي. أما قلة الشواهد التي يمكن تفسيرها بالمعنى التجريدي، فربما يكون مرده إلى ورودها ضمنًا في مواضع كثيرة، يصعب أن نقول أيهما المقصود: المعنى التجريدي أو المعنى الواقعي.

وهناك مجموعة من الأقوال، ترتبط فيها كلمة «ملكوت» الله بكلمات «إتيان»أو «ظهور»أو «اقتراب» وأمثالها. ومع أننا لا نستطيع أن نستبعد تمامًا، المفهوم الواقعي في مثل هذه الحالات، إلا أن المفهوم التجريدي يبدو أكثر ملاءمة. إلى جانب هذه المجموعة من الأقوال، هناك مجموعة أخرى أكبر منها، يلزم لإدراك الصور الواردة فيها؛ الرجوع إلى المفهوم الواقعي، وهكذا نجد «الدعوة إلى الملكوت» و«الدخول فيه» و«قبوله» «وميراثه» و«الرفض منه»، وغيرها من العبارات، وهي جميعها تدل على «المكانية»، لذلك فهي لا بد واقعية. وليس من العسير علينا أن نفسر ذلك التحول، من الاستخدام التجريدي النظري الغالب في العهد القديم، إلى الاستخدام الواقعي العملي الغالب في أقوال يسوع. ولا بد أن السبب في هذا التحول، يرجع إلى الانتقال من عهد الناموس إلى عهد النعمة؛

فحالما تحتل حقائق الفداء الصريحة أفكارنا الروحية، فإن هذه كلها تتجمع لتشكل الأساس الواقعي للحياة، وعندها يتجسم ملكوت الله، (أي يأخذ صورة مادية). هذا ما حدث بالنسبة ليسوع في كرازته بإنجيل النعمة، وسوف نراه بأكثر وضوح في بلورته لفكرة الملكوت، في صورة الكنيسة.

بالإضافة إلى «ملكوت الله»، نجد في إنجيل متى «ملكوت السموات»، لكنها لا تستخدم في إنجيل متى، (باستثناء ما ورد في يوحنا 3: 3، 5 في بعض الترجمات). وإنجيل متى لا يقتصر على استخدام عبارة «ملكوت السموات»، لكنه يستخدم أيضًا عبارة «ملكوت الله» في (6: 33؛ 12: 28؛ 19: 24؛ 21: 31). وكما في عبارة «ملكوت السموات»، ينفرد متى أيضًا باستخدام عبارة «الآب الذي في السماء» (باستثناء مرقس 11: 25).

أما لوقا، فإننا نجده يستخدم مرة واحدة عبارة مشابهة «أبانا الذي في السموات» (11: 2). وبين المرات التي يستخدم فيها متى «ملكوت الله» توجد واحدة فقط (12: 28)، فيها تقدم القرينة تفسيرًا لهذا الاستخدام، أما في المرات الأخرى، فلا ندري السبب في التحول عن استخدام عبارة «ملكوت السموات» في متى. يتميز متى أيضًا باستخدام لقب «الملكوت» دون إضافة. هذا يبدو شبيهًا بحديثنا الدارج عن «المملكة». نلاحظ أيضًا أنه في بقية أسفار العهد الجديد، تستخدم عبارة «ملكوت الله» فقط (انظر رومية وكورنثوس الأولى وغلاطية وتسالونيكي 1، 2 و2تيموثاوس).

(ج) «ملكوت السموات»:

وهنا نأتي إلى السؤال: ماذا تعني عبارة «ملكوت السموات» التي تبدو غامضة أمامنا؟ يفسر البعض «الإضافة» هنا، على أنها بيان للأصل أو النوع، تمييزًا له عن الممالك الأرضية؛ لكن هذا من الوضوح، حتى أنه لم يكن بحاجة إلى تأكيد خاص في غياب ظرف تاريخي محدد يستلزم ذلك.. ولقد افترض" وايس" أن هذه بالفعل هي الحالة أو الظرف، فبعد خراب أورشليم، لم يعد هناك مجال لانتظار أن تكون فلسطين هي مركز الملكوت العتيد – كما كانوا يؤملون قبلًا – لذلك كان لا بد من نقل المركز إلى السماء. هذه نظرية غير مقبولة؛ حيث أنها تقطع كل علاقة ما بين يسوع وبين الملكوت، كما أنه ليس معنى خراب أورشليم، أنه لن يكون لها دورها في التطورات الإسخاتولوجية؛ فكم من مرة – بعد ذلك وحتى الآن – حاول اليهود إعادة بناء المدينة المقدسة، بل الأرجح أن متى – على أساس أنه كان يرجو إقامة ملكوت أرضي في مدينة صهيون – قد جمع بين الحقائق التاريخية ورجائه الإسخاتولوجي، كما أن هذه النظرية لا تفسر لنا لماذا فضَّل متى – في أغلب المواضع – استخدام عبارة «ملكوت السموات».

على أن أفضل تفسير هو الذي اقترحه «شورر» (Schurer)، وتقوم نظريته على أنه كان من عادة اليهود استخدام كلمة السماء، وغيرها من العبارات المشابهة، بديلًا عن اسم «الله»؛ ذلك لأنهم كانوا يتحاشون استخدام اسم «الجلالة»، تكريمًا وتوقيرًا؛ فالسماء أو السموات هنا، تعني «الله»، وهناك أدلة على ذلك في أكثر من موضع في العهد الجديد، فالابن الضال يقول لأبيه الأرضي: «أخطأت إلى السماء وقدامك». هنا كلمة السماء، بالمقابلة مع الأب الطبيعي، لا بد أن تعني «الله»، ثم إن سؤال يسوع لمنتقديه من اليهود: «معمودية يوحنا من السماء كانت، أم من الناس؟» لا يمكن تفسيره إلا على هذا الأساس.

قبول هذه النظرية، لا يمكن أن يعني أن يسوع استخدم كلمة السماء للدلالة على «الله»، بدافع الوساوس التي دفعت اليهود إلى هذا التصرف. لقد كانت وساوسهم مبنية على أساس أن الله أسمى من

أن يتعامل مع الخليقة، ومن ثم فلا يسوغ لهم استخدام اسم «الله»، مع ذلك لقد كان في هذا التحاشي، عنصرًا من الخشوع الروحي الذي يُمدحون عليه، فقد كانوا يعبرون بذلك عن تعظيمهم لله فوق العالم، ومع أن يسوع كان يشاركهم هذا التوقير، إلا أنه لم يذهب مثلهم إلى حد عدم استخدام أسماء الله الأخرى، بل إنه أعلن عدم رضاه على التقاليد اليهودية الربانية، ورغبته في تأكيد الصلة الوثيقة بين الله والإنسان.

حتى بين عامة اليهود، لم تكن «السموات» هي البديل عن «الله»، بل كانت لها ملابساتها الخاصة؛ فالقول إن «الله قد عمل شيئًا»، يختلف بعض الشيء عن القول: إن «السموات قد عملت شيئًا». إن الله يعمل كل شيء. لكن ما تعمله السموات يصطبغ بالصبغة المعجزية والفوق طبيعية، و«الآب الذي في السموات»، يرتبط به مثل هذا المفهوم (متى 16: 17).

إن كنا نعتبر «السموات» بديلًا عن اسم «الله»، فسنرى أنه في عبارة «ملكوت السموات» لا نجد وصفًا مباشرًا للملكوت، بل أنها تعني «ملكوت ذاك الذي يمكن أن يُدعَى «السموات»»، وحيث أن كلمة «السموات» تتضمن معاني الجلال والكمال والإعجاز؛ فلا بد أن تضفي هذه المفاهيم على الملكوت الذي ينتسب إلى الله.

(د) النظريات الحديثة عن «الملكوت»:

لقد رأينا آنفًا أن ما كان يُعتبر وحدة غير منقسمة في العهد القديم، وكذلك عند يوحنا المعمدان، قد قسمه يسوع إلى وجهين أو مرحلتين: الملكوت في الحاضر والملكوت الأسخاتولوجي. أما الرأي الذي ساد، وما يزال سائدًا، فهو أن يسوع عن طريق خدمته، قد بدأ في إقامة الملكوت على الأرض، وأن هذه كانت عملية تدرجية، وأن جهاده لتأسيس هذا الملكوت، والذي كرس أتباعه أنفسهم له، والذي لا نزال نحن نواصل الجهاد في سبيله، هو جهاد سيؤدي فعلًا إلى إقامة الملكوت، وأنه سوف يستمر على مر أجيال التاريخ، إلى الوقت الذي عينه الله لنهاية هذا الدهر والنظام العالمي، ذلك الوقت الذي سينتهي بكارثة عالمية تغير وجه العالم ليقوم على أنقاضه الملكوت الإسخاتو لوجي.

أما أولئك الذين يفضلون الرأي القائل بمجيء الرب الثاني قبل الملك الألفي، فإنهم يضعون بين هاتين المرحلتين مرحلة ثالثة وسطى، لا يعنينا دراستها هنا؛ حيث أننا سنقصر بحثنا على دائرتي الملكوت الحالي التدريجي والملكوت القادم، الذي سيتحقق عن طريق الكارثة العالمية المنتظرة. يُلاحظ أن الفكر الحديث ينكر أن الملكوت الحالي كان عنصرًا واضحًا في فكر يسوع. أما الفارق بين مفاهيم أولئك الذين نلقبهم بالإسخاتولوجيين المتطرفين، وبين المفاهيم القديمة فأمر لا علاقة له بالمنطلق الإسخاتولوجي في عملية الملكوت، ففي هذا الصدد يتفق الرأيان، لكنهما يختلفان في موقف يسوع من كل من الملكوتين.

أما الإسخاتولوجيون المتطرفون فينكرون وجود ملكوت تدريجي تمهيدي في فكر يسوع، ويعرضون فكرتهم على هذا النحو: أن يسوع لم يكن يعتبر أن عمله – في جوهره – يختلف في شيء عن عمل المعمدان في صبغته التمهيدية، فلم يكن من مهمته أن يقيم الملكوت، وفي هذا إنكار لإدراكه أنه المسيا؛ فالعمل كله هو عمل الله؛ وفي الوقت المعين وفجأة، وبصورة شاملة، سوف يظهر الملكوت، حيث ينتهي العالم الحاضر، ويبدأ العالم الآخر، أي الحالة الأبدية. لقد كان يسوع يتوقع حدوث هذا في أثناء خدمته على الأرض، وفي حالة موته، فسيحدث في زمن معاصريه..

هذه النظرية الحديثة، تطوي في ثناياها مفاهيم في غاية الخطورة، فهي أولًا تنفي عصمة يسوع؛ لأن الأمور لم تحدث حسب مخططه.. كما أنها تنتقل بمركز تعليمه من الدائرة الروحية

الحاضرة، إلى الدائرة الخارجية الإسخاتولوجية، جاعلة من الأولى مجرد وسيلة إلى الثانية، التي تستحق وحدها – حسب فكره – لقب «الملكوت». إنها تعني– التقليل من أهمية الحالة الأدبية للعالم الحاضر، لو صح افتراض أصحابها، بأن هذا ما كان في فكر يسوع. أخيرًا، فإن هذا الرأي كفيل بأن يلقي الشك على توازن يسوع العقلي؛ حيث أن من يهيم في خيالات العالم الآخر بهذه الصورة ويعيش في توقعاته، لا يمكن أن يكون له مزاج متزن، ويصبح في حاجة إلى العرض على طبيب نفساني.

لا بد أن نعلن رفضنا لهذه النظرية فيما يختص بالحقائق التي تنكرها، أما في النقاط التي نتفق معها فيها، فلا ننكر عليها ما تستحقه من الثناء؛ لأنها على الأقل قد أحيت الاهتمام بالإسخاتولوجية كأمر بالغ الأهمية. أحيانًا يلتقي الإنسان بنوع من التفكير المسيحي يتصور أنه يتقدم العمل المسيحي بالإصلاح والتجديد. سوف يأتي وقت على هذا العالم، فيه يصل إلى الكمال المثالي، حتى أنه لن يكون بحاجة إلى أزمة أو كارثة فاصلة. إن كراهية البعض للأمور فوق الطبيعية، كثيرًا ما تؤدي إلى إنكار هذه الصورة المركزة من الأمور فوق الطبيعية، التي ندعوها بالإسخاتولوجية...

مقابل كل هذا، علينا أن نذكر أنفسنا بأن الإسخاتولوجية الفجائية، من صلب المخطط المسيحي، لقد ولدت معه ولا بد أن تقوم أو تهوي في النهاية، بقبوله أو إنكاره. هذه هي الإسخاتولوجية الشاملة، ونظرة عابرة إلى العوامل المختلفة، تكفي لأن ترينا أنه لا غنى عنها، فحتى لو أمكن، تجديد كل فرد في العالم عن طريق الجهود المكثفة المتواصلة للعمل التبشيري، فإن هذا لن يسهم أو يفيد شيئًا في تجديد الأجيال التي مضت عبر التاريخ، والتي لن تستطيع أن تصل إليها كل مجهوداتنا. حتى لو أسقطنا هذا، فإن تجديد كل الأشخاص في العالم أجمع، لن يجعل منهم الشخصيات المثالية الكاملة، إلا إذا لجأنا إلى عقيدة الكمال المطلق (أو القداسة الكاملة). إن مجموع البشر الذين يعيشون في أي وقت، لكي يكونوا جزءًا من عالم كامل، هم بحاجة إلى تغيير أخلاقي خلاصي، يستحق أن يُدعَى بحق، إسخاتولوجيًّا. لكن حتى هذا لن يستطيع أن يوفر كل العوامل اللازمة لتأسيس نظام كامل ثابت راسخ؛ لأن حالة العالم الحاضر الطبيعية– بكل ما فيه من متناقضات وشذوذ، وما في الإنسان الطبيعي من ضعف وقصور– تجعل استمرار مثل هذه الحالة من الكمال شيئًا مستحيلًا. وهكذا سينشأ عنصر جديد في الإسخاتولوجية الشاملة، يستلزم خلق عالم طبيعي جديد، يتضمن قيامة الأجساد، ولأن هذا الجانب من المسألة لم يتحقق بصورة كافية، نشأ الوهم بأن ما يلزم لإتمام كل هذه التغيرات الفدائية التمهيدية، هو مجيء الرب قبل الملك الألفي، ولكن عقيدة مجيء الرب قبل الملك الألفي، ليست إلا جزءًا من البناء الإسخاتولوجي، وليست البناء كله، والقول بأنه إما أن يكون هذا الجزء أو لا شيء مطلقًا، هو تقويض للتناسب الصحيح في هذا الصدد. إنه ابتداع الاستخدام غير منطقي لمنهاج واحد خاص، للتقليل من الإحساس بالمخطط كله الذي تؤيده الأسانيد العريقة إلى أبعد الحدود، والذي يجب أن توضع في إطاره كل العقائد الخاصة بمجيء الرب قبل الملك الألفي، في مكانها الصحيح حتى تستحق أن تكون مسيحية.

مع ذلك نقول إن الاعتقاد بمجيء الرب قبل الملك الألفي، قد أفاد في تذكير الناس بالحاجة إلى سلسلة من التدخلات فوق الطبيعية، للوصول بالعالم إلى غايته القصوى. إن المشكلة هي أنه إن كانت بعض القصائد التي تنادي بمجيء الرب بعد الملك الألفي، لا تترك إلا القليل للأحداث الإسخاتولوجية، فإن العقائد الخاصة بمجيء الرب قبل الملك الألفي تحمِّل الأمور أكثر مما تحتمل، ومع أننا لا نستطيع أن نتوقع التطور التدريجي للملكوت الروحي، حتى يصل أتوماتيكيًّا إلى الحالة النهائية، إلا أن هناك علاقة ثابتة بين المرحلة التي يصل إليها بحسب الرأي الأول، في وقت محدد (لا يعلمه إلا الله)، والتدخل الفجائي حسب الرأي الثاني. أما أصدق دليل على هذا المبدأ، فهو ما نجده في مثل البذار التي تنمو في الخفاء؛ فالحنطة تنمو تدريجيًا بينما ينام الإنسان ليلًا ويستيقظ نهارًا، وهو لا يعلم كيف تنمو، لكن حالما

تظهر الثمار، فللوقت يرسل منجله لأن الحصاد قد أتى (مرقس 4: 26–29). إن حالة نضج الحبوب هي التي تحدد وقت الحصاد، لكن الحبوب لا يمكنها أن تحصد نفسها، لذلك يلزم تدخل المنجل (قارن أيضًا متى 13: 39–41، 47–50). من الملاحظ أن هذه الصورة لا تُفرض فرضًا على المثل في صورة مجازية، لكنها جزء أصيل منه، داخلة في نسيجه

(ه) المفهوم المزدوج للملكوت:

هنا نأتي إلى فحص الدليل من كلمات يسوع نفسه، وعلى الرأي القائل بأن مفهوم يسوع عن الملكوت، كان – أو ربما أصبح – له جانبان:

أما الجانب الأول، فهو الحاضر الذي ينمو روحيًّا في الداخل، أما الثاني فهو الناتج عن كارثة فجائية، وليس من ينكر –– وجود هاتين الفكرتين جنبًا إلى جنب في الأناجيل، حتى بين الإسخاتولوجيين المتطرفين، فليس هذا موضع خلاف.

ويزعم البعض أنه في بعض أقوال يسوع، حيث تظهر فكرة أن الحالة الإسخاتولوجية لم تبدأ بعد، نرى فيها فيما بعد، تطويرًا للأصل، فكرة اسخاتولوجية خالصة. لقد كان معتقده في البدائية، ومعتقد تابعيه الأوائل أن الملكوت، في أسمى وأكمل صوره الإسخاتولوجية، قد اقترب، وحينما تأخر ظهور الملكوت، ولم يكن من الممكن التنكر لكلمات يسوع، كان لا بد من التوفيق بين الأمرين: وهو أن الملكوت بالفعل قد أتى، وأنه كائن في صورة الكنيسة، وهكذا دخلت فكرة الملكوت الكنسي إلى الأناجيل، وهي لا تعكس – بالمرة – فكر يسوع، لكن تحويرًا لاحقًا له،استلزم التطور التاريخي اللجوء إليه؛ لكننا عندما نفحص الأمر، نجد أن بعض الأقوال تحمل طابع الأصالة التي لا شك فيها، حتى أنه لا يمكن أن تعتبر من مصدر ثانوي،وحيث أن هناك اتفاقًا بخصوص أصالة المفهوم الإسخاتولوجي، فليس من داع لفحص هذه الأقوال، بل يكفينا أن نلقي نظرة على الشواهد التالية: (متى 8: 11؛ 13: 43؛ مرقس 14: 25؛ لوقا 13: 28 29؛22: 16)، كما أن يسوع يستخدم كلمة «الملكوت» في وصف أمجاده المقبلة في ملئها (متى 12: 32؛ 19: 28؛ لوقا 23: 42). في واقع الأمر، نجد أن التعبيرات المستخدمة، هي مرادفات للتعبيرات الإسخاتولوجية الأخرى مثل: «الدهر الآتي» (متى 12: 32؛ 19: 28؛ مرقس 10: 30؛ لوقا 18: 30)، ومما ينبغي ملاحظته على وجه الخصوص، أنه في الكثير من هذه الأقوال لا نلتقي بمثل هذه التعبيرات القوية، مثل: «ملء أو اكتمال الملكوت»، لكننا نلتقي بالتأكيدات البسيطة عن مجيء الملكوت، وهذا يرينا أن يسوع قصد بالملكوت أولًا، الملكوت النهائي وأن مجيئه هو مجيء فعلي واقعي.

في بحثنا عن الدلائل للمظهر الثاني للملكوت، ينبغي أن نضع في أذهاننا سؤالين:

1- هل الملكوت المقصود هنا، كان ملكوتًا حاضرًا في زمن المتكلم؟

2- هل يشار إليه بما يفيد أنه يتكون من حقائق روحية باطنية؟

أولًا – حين نمر مرورًا سريعًا على الأقوال الواردة في متى12: 28، ومثلها في لوقا 11: 20، نجد أن يسوع يؤكد أن طرد الشياطين بالروح معناه إتيان الملكوت. أما المبدأ الذي يبدو من وراء ذلك، فهو أنه في عالم الأرواح لا توجد منطقة حياد؛ حيثما تخرج الشياطين، لا بد وأن روح الله يدخل، ولا يمكن أن ننتقص من قوة العبارة، بجعل كلمة «أقبَل» تعني «اقترب»، كما لا ينبغي أيضًا أن نعتصر الفعل ليعني «قد أتى فجأة»؛ لأنه على الرغم من أن هذا قد يكون مدلول الفعل في اليونانية القديمة، إلا

أنه يلزم أ لا يكون كذلك في العصور اللاحقة. بناءً على ذلك، فإتيان الملكوت يعني ببساطة ملكوتًا حاضرًا، يتحقق عن طريق طرد الشياطين، لكنه لا يلقي من الضوء ما هو أكثر من ذلك على طبيعة هذا المكتوب.

ثانيًا – لنتأمل العبارة الواردة في (لوقا 17: 21) «ها ملكوت الله داخلكم». في اليونانية حرف الجر «انتوس» entos أي في اليونانية، يعني أمرين: إنه قد يعني «في وسطكم» أو يعني «في داخلكم»، وهو عادة يترجم بالعبارة الثانية: «في داخلكم»، وهذا يعني وجود الملكوت في الحاضر (وقتئذ) وكذلك البناء الروحي للملكوت. يُعترض على ذلك بأنه لا يمكن أن يقول الرب للفريسيين إن ملكوت الله في داخلكم، كما أنه – على أساس هذه النظرية – لم يكن ليجيب على السؤال الذي قدم له: «متى يأتي الملكوت؟» لكن كلتا الحجتين غير قاطعتين؛ فعبارة «في داخلكم» لا تستلزم أن تكون بالفعل داخل الأشخاص المخاطَبين، بل يكون المقصود هو «داخل الشعب»..

أما بخصوص الاعتراض الثاني، فكثيرًا ما نجد يسوع يحوّل اتجاه سؤال من دائرة إلى أخرى، ولربما فعل هذا هنا، ليؤكد لهم أن الأمر الهام ليس هو: «متى؟» بل بالأحرى «أين؟»، وللتدليل على أن المعنى المقصود هو «في داخلكم»، نجد أن لوقا يستخدم للتعبير عن «في وسطكم» جارًّا ومجرورًا آخر هو «إن ميزو» (en meso)، وبذلك تكون هذه هي المرة الفريدة التي يستخدم فيها لوقا «انتوس» بهذا المعنى، بينما عندما يكون المقصود هو «الداخل»، تستخدم كلمة «انتوس»؛ ليس في لوقا فقط بل وفي الترجمة السبعينية أيضًا.

أما الفقرات المقتبسة لتأييد معنى «في وسطكم»، فكلها من اليونانية القديمة، وليست من الحقبة الهللينية، لذلك لنا الحق، حينما نعطي لحرف الجر «انتوس» الصبغة الخاصة التي تفيد، «في داخلكم».

ثالثًا – لندرس الآن الفقرتين المتوازيتين: في متى 11: 12، 13، وفي لوقا 16: 16، هنا يعلن يسوع أنه منذ أيام يوحنا، فإن الملكوت يقاسي من العنف، ويُغتصب بواسطة الغاصبين، ومهما كان المعنى المقصود من هذه العبارة المجازية، فإنه لا شك يصف وجود الملكوت منذ عهد المعمدان، وفي العبارة المقابلة الواردة في لوقا، يعبر عن نفس الفكرة، بتصوير أن الملكوت يبشر به، أي كموضوع للبشارة، أما الإشارة، فهى تشير في العادة إلى شيء موجود، وهذا ما يجب أن يكون هنا، لأننا نجد مقابلها:

«كان الناموس والأنبياء إلى يوحنا». إن النبوة والرمزية قد أخلتا الطريق للمناداة بالإتمام، كما نجد في متى 11: 11 ولوقا 7: 28، عبارة لها نفس المضمون؛ فسيدنا حينما قال بأن المعمدان ليس في دائرة الملكوت، يعني أن هذا الملكوت كان في ذلك الوقت احتمالًا كبيرًا، ولكن وضع يوحنا المعمدان الخاص، هو الذي أبقاه خارج دائرة الملكوت.

رابعًا – لنرجع إلى الأمثال عن الملكوت (متى 13؛ مرقس 4؛ لوقا 8). هنا نجد وصفًا للحقيقة الواقعة إلى جانب الطبيعة الروحية للملكوت، أما الإسخاتولوجيون المتطرفون فينكرون قوة هذا الشاهد، لأنهم يرون في هذا، تنقيحًا من المراجع التقليدي، الذي أتى بالكنيسة تحت جناح الملكوت، وحجتهم هي أن هذه الملامح التي تنفي الإسخاتولوجية، لا تظهر في المثل نفسه بل في التفاسير التي أضيفت إليه، أو أنه حينما يكون من العسير استبعاد كل أثر لفكرة الوجود الحاضر للملكوت، فإنهم يحاولون أن يحولوا موضوع المقارنة كما يلي:

«أما الكرازة بالإنجيل، فتشبه.... إلخ»، لكن دلائل الوجود الحاضر، غير مقصورة على تفسير بعض الأمثال لكنها منبثة في المجموعة كلها، أما تغيير نص المقدمة فغير ممكن، بسبب طبيعتها اللغوية الدقيقة في بعض الحالات (انظر مرقس 4: 11؛ لوقا 13: 18).

خامسًا – هناك أسلوب آخر لتفنيد الدليل مبني على نوع من التفسير، فهو يفترض قصر وجود الملكوت، كما نادى به يسوع، على وجود علامات مبدئية إنذارية، أو مجرد بدايات ضئيلة. وفي بعض الأمثال التي يستشهدون بها للتدليل على عقيدة الملكوت الحاضر، يحورون المرمى الأساسي للمثل، ويجعلون مركز الثقل في المقارنة بين الدلائل الصغرى – المبدئية لأمور قادمة خارقة للعادة – وبين الحقيقة الهائلة في النهاية، لكن في هذا التفسير نفسه، نلمح التسليم بنوع من التدرج، والأمثال المأخوذة من عالم النبات، على وجه الخصوص، تبدو غير ملائمة لوصف الطبيعة المتفجرة للأحداث الختامية. أخيرًا نجد في لوقا 18: 17 تمييزًا واضحًا بين «قبول الملكوت مثل ولد»، و«الدخول في الملكوت». هاتان الصورتان تبدوان وكأنهما وُضعتا بإحكام لوصف الوجهين المختلفين لمسيرة الملكوت: التدرجي والروحي، من الجانب الواحد، والختامي الشامل من الجانب الآخر.

سادسًا: نجد متى 6: 33 يضع جنبًا لجنب، طلب الملكوت والحصول على الأمور الدنيوية من طعام ولباس وغيرها، التي ستزاد على الملكوت (وليس على طلب الملكوت)، وبناء على ما ورد في لوقا 4: 18–21، نجد أن ما تعنيه «سنة الرب المقبولة»، قد تم في خدمة يسوع وعمله، «اليوم قد تم هذا المكتوب في مسامعكم».

بالإضافة إلى هذا، نجد متى 9: 15 ومرقس 2: 19 يصوّران أفراح زمن الملكوت كأنها شيء حاضر، حتى أنه لا يناسبها أن يصوم التلاميذ على الإطلاق. أخيرًا في متى 13: 16 ولوقا 10: 23، نجد يسوع يطوِّب التلاميذ، لأنهم يرون ويسمعون تلك الأمور، التي اشتهى ملوك وأنبياء أن يشاهدوها، لكنهم لم يشاهدوها.

ولأجل تقديم الصورة الواضحة، نلخص الفارق بين وجهي الملكوت فيما يلي:

(أ) إن الملكوت الحالي يأتي تدريجيًّا، بينما الملكوت النهائي يأتي بصورة عاصفة مرتبطًا بكارثة.

(ب) إن الملكوت الحالي يأتي غالبًا في الباطن، في الدائرة غير المنظورة، بينما الملكوت النهائي في صورة منظورة على مستوى العالم أجمع.

(ج) إن الملكوت الحالي يظل حتى نقطة التحول الإسخاتولوجي خاضعًا للقصور وعدم الكمال، أما الملكوت النهائي فسوف يكون كاملًا بدون نقائص أو ضعفات، وهذا ينطبق أيضًاعلى كل ما تبقى من قصور في الأمور الروحية التي يتكون منها الملكوت الحالي، كما على العناصر الجديدة التي يضيفها الملكوت النهائي.

أما التأكيد على فكرة الملكوت الروحي الحالي، فقد تعرض مفهومه إلى الكثير من الخلط في التفسير، في محاولة لصبغ طريقة مجيئه بصبغة طبيعية، وعلى الأخص بالأمثال المستقاة من المملكة النباتية. لكن نقطة الأهمية هنا، ليست في طبيعية التطور، لكنها في التدرج. والتدرج، وفوق الطبيعي لا ينفي أحدهما الآخر؛ فالمرحلة الأولى لحركة تكوين الملكوت، هي فوق طبيعية مثل الأحداث في نهاية العالم لكنها ليست بمثل هذه الدرجة من الوضوح؛ ونتيجة لإساءة فهم هذا، كثيرًا ما يجعلون مفهوم الملكوت قاصرًا على الأفكار والعمليات الأخلاقية... ولقد نادت مدرسة "رتشلي" بأن الملكوت

لا يزيد عن جماعة من البشر يتعاملون معًا بروح المحبة. هذا ليس خطأ في حد ذاته، لكنه كتعريف للملكوت نراه مضللًا إلى أبعد حد؛ من حيث أنه يجرد الفكرة من ثوب الدين، ويجعل تحقيق الملكوت من عمل الإنسان وليس من عمل الله؛ فبناء على هذه النظرية الإنسان هو الذي يأتي بالملكوت، وهذا على النقيض مما قاله الرب يسوع.

وهذان الخطآن اللذان يرتبط أحدهما بالآخر يمكن تصحيحهما، على أساس أن الناحية الدينية ترتبط بدائرة الملكوت مثل الناحية الأخلاقية تمامًا؛ فغفران الخطايا والشركة مع الله والبنوية الإلهية والحياة الأبدية؛ هذه وأشياء أخرى – مثل أنشطة العاملين في مجال ما يسمونه «بالخدمة» – هي من مكونات الملكوت الحقيقية.

ثانيًا: جوهر الملكوت:

بعد أن فحصنا المسائل التقليدية، نجد أنفسنا وجهًا لوجه أمام مشكلة: ما هو السبب الذي دفع ربنا أن يدعو نظام الأشياء الجديدة التي جاء ليعلنها، باسم «ملكوت الله»؟ هناك أسماء أخرى أسهل فهمًا في حدود الدائرة الدينية، ولا يمكننا أن نفسر استخدام السيد لهذا الاسم على اعتبار أنه من العهد القديم؛ لأن هذا الاسم لا يرد بهذه الصيغة في العهد القديم، كما أنه لم يكن تعبيرًا مألوفًا في زمن الرب؛ فلم يكن «ملكوت الله» هو الاسم المفضل عند اليهودي للدلالة على مفهوم الرجاء الإسخاتولوجي: هناك أسماء أكثر دلالة مثل «العالم الآتي» و«الدهر الآتي»، التي كان يفضلها اليهودي، ربما بسبب ما كانوا يحسون به من هيبة من نحو الله، فتجنبوا تركيز المفهوم على الله، واتجهوا للتفكير فيما يعنيه هذا الرجاء بالنسبة لإسرائيل. وهنا نكتشف السر في استخدام يسوع لهذا الاسم: لقد نبع هذا من إطاره الفكري المتمركز في الله، أو بعبارة أخرى أنه كان مفهومًا دينيًّا أولًا وأخيرًا. إن قصد يسوع من ذلك الاستخدام كان على العكس تمامًا من هذا المفهوم الغامض: بأنه يعطى الفرصة للبقاء في دائرة الدين مع التقليل من سيطرة الهواجس من جهة الله في الدين. بالنسبة ليسوع كانت الكلمة تعني «من الله الملكوت»، وبالنسبة لكثيرين في عصرنا الحاضر، تفيد الكلمة «الملكوت من الله». لقد كانت الكلمة بالنسبية ليسوع، حقيقة واقعية أكثر مما هي مثالًا خياليًا، أكثر واقعية مما تشعر به العقلية العصرية؛ فملكوت الله ليس هو غايته ولا مجرد حقه المطلق يملك ويسود؛ لكن التحقيق الفعلي لسيطرته في الوجود. بهذا المفهوم، وبهذا المفهوم لا سواه، يمكن أن «يأتي» (أو يُقبل). إن الله له سلطانه المطلق منذ البداية، فلا يمكن أن «يأتي»، أما محاولة تقريب الاسم إلى المفهوم الشائع، باستبداله «بسلطان الله»، فهو يدفعنا في طريق خاطئ، ذلك لأن السلطان لكونه مفهومًا نظريًّا تجريديًّا، لا يوضح الفارق بين المجرد والواقع في مفهوم الملكوت.

«من الله الملكوت» تعني إذًا، الممارسة العملية للسيادة الإلهية لصالح المجد الإلهي. هذه الفكرة واضحة في فقرات مثل متى 6: 10؛ مرقس 12: 34. قارن ما ورد في 1كورنثوس 15: 28.

هذه السيادة الإلهية التي تشكل الحالة الدينية المثالية، تتفرع في اتجاهات متعددة:

قبل كل شيء، بالنظر إليها نظرة تجريدية، يمكن أن نقارنها بحزمة من الأشعة الضوئية تمسك بها يد الله وتصدر عنه. لكن هذه مجرد صورة عابرة، أما الهدف فهو أن جميع صور ممارسة السيادة الإلهية، تتجمع في مؤسسة ملكية واحدة. أما الدوائر الرئيسية الثلاث التي فيها تعمل السيادة الإلهية لهذه الغاية فهي، دائرة القوة ودائرة البر ودائرة البركة، وسوف نتناولها بإيجاز الواحدة بعد الأخرى.

أولًا: السيادة الإلهية في دائرة القوة:

أما عنصر القدرة فهو ظاهر وواضح في فكرة ملكوت الرب (يهوه) في العهد القديم، وفي الأناجيل نلتقي بهذه الفكرة في ختام الصلاة الربانية، حيث تبدو القوة أول عنصر مميز من عناصر الملكوت «لأن لك الملك (أي) القوة»، ومع أن هذه التسبحة الختامية لا ترد في لوقا، كما أنها غير موجودة في بعض المخطوطات القديمة لمتى، فإنها قد بقيت على مر الأجيال شاهدًا صادقًا على ارتباط القوة بفكرة الملكوت، في عقول أولئك الذين يرددون الصلاة الربانية. بحسب متى 12: 28 نرى أن إخراج الشياطين هو إعلان لقوة الملكوت الإلهية. (قارن ما جاء في لوقا: «أصبع الله») مثلما هو توكيد لسلطان المسيا. أما المعجزات بصفة عامة، فإنها تفسر على هذا الأساس، فعلاوة على أنها تشهد ليسوع وأعمال نعمته، فهي أساسًا «علامات الأزمنة والأوقات»، أي أنها علامات اقتراب الملكوت، تمامًا كما تشير العلامات في السماء للمراقب الفطن، إلى الجو في اليوم التالي. إنها تعني شيئين: فهي ترمز إلى تحولات روحية، كما أنها تنبئ بأشياء مختصة بالملكوت الإسخاتولوجي، ومع أن مرقس 2: 9 يشير إلى مفهوم المعجزات في الوقت الحاضر، إلا أنها بوجه عام تشير إلى الأمام... إلى الأزمة في نهاية كل شيء.

أما القوة العاملة في الملكوت، فتقترن بالروح. لقد تحدثنا من قبل عن تهيئة يسوع بالروح في أقواله وأعماله. أما الصلة الوثيقة المباشرة بين الروح وبين أثره في الدائرة الأخلاقية الدينية، فلا نلمسها كثيرًا في تعاليم الإنجيل (لوقا 11: 13). لقد ترك الأمر لبولس لإبراز هذا الجانب من العقيدة المسيحية، بعد حلول الروح القدس، أما الروح بالنسبة ليسوع، فهو مصدر الإعلان والمعجزات، وسيظل هكذا في الإنجيل الرابع، حيث نرى الوعد بأنه سيحل محل الرب بعد صعوده. أما موقف يسوع من عقيدة حلول الروح، فيما بين العهد القديم وبولس، فيمكن أن نقول بصورة عامة: إنه في العهد القديم كان الروح هو روح الكارزما (المواهب) الثيوقراطية، الذي يؤهل الأنبياء والكهنة والملوك لمهمتهم. لكنه لم يكن ممكنًا انتقاله من شخص لآخر. لكن يسوع قد حل فيه ملء الروح، وفاض لينسكب على أتباعه في البداية جزئيًّا وبالموعد، ثم بصورة كاملة في يوم الخمسين تتميمًا للموعد، وحيث أن الروح الذي يسكبه على أتباعه، هو ليس فقط ملكه كنصيب خارجي عنه، بل قد أصبح بعد القيامة متحدًا بطبيعته الممجَّدة؛ لذلك فهو متى يعطي الروح يعطيه من ذاته، كما أن الوحدة التي بينه وبين الروح – ومن خلال الروح مع المؤمنين به – تأخذ طبيعة اتحاد عضوي سري، حتى أن معنى «أننا في الروح» هو «أننا في المسيح»، والحصيلة النهائية عند بولس هي:أن الحياة المسيحية بكاملها، هي حياة الشركة مع المسيح، وبالضرورة تصبح حياة يحيا فيها الإنسان في الروح، وملهَمًا بالروح في كافة أطواره وتصرفاته.

جانب آخر لذلك الاختبار للحياة الممتلئة بالروح، نراه من خلال مفهوم الحالة الإسخاتولوجية، بأنها الحالة التي يكون فيها الروح هو العنصر الفعال والقوة العاملة، وحيث أن الحياة الأرضية هي هيئة فعلية للحالة الإسخاتولوجية، بل هي باكورة ثمارها وعربونها وختمها؛ لذلك فإن ما ينطبق على سُكنى الروح وتأثير الروح، بالنسبة للواحدة ينطبق على الأخرى.

الإيمان في نسبته لقوة الملكوت:

يتجاوب الإيمان مع الملكوت كقوة ويرتبط بهذه القوة. أما هذا الارتباط فليس بصورة كاملة، من حيث أن الإيمان يرتبط بالنعمة الإلهية برابطة مميزة، مثلما بالقوة الإلهية، وفي الأناجيل – باستثناء

يوحنا – نجد الإيمان يظهر مرتبطًا بالأحداث المعجزية، لذلك ينبغي أن يدرس في صلة وثيقة بمفهوم المعجزة، فهو الجانب الشخصي المقابل للحقيقة الموضوعية في المعجزة.

والسؤال الذي نريد أن نعرض له فهو: ما هي الخاصية المميزة الكامنة في المعجزة، التي تجعلها تجتذب إليها عمل الإيمان؟ هنا تبرز أمامنا نقطتان:

أما الأولى، فهي أن المعجزات هي أعمال إحسان وإنقاذ، مما يجعل منها إعلانًا عن النعمة الإلهية، كما تملأ فكر من يقبلها بالثقة، ومع أن هذا له أهميته، إلا أننا لا ينبغي أن نجعل منه مركز الثقل؛ حقيقةً أن المعجزات كانت أعمال إحسان، لكنها تشترك في هذا الجانب مع جميع أعمال الله؛ أما ما تنفرد به المعجزة، فهو تأكيد قوة الله فوق الطبيعية المطلقة. أما علتها الفعالة، فهي ما لا قِبَلَ للإنسان بأن يسهم فيه؛ لأنها تعتمد اعتمادًا كليًّا على فعالية قدرة الله فوق الطبيعية؛ لذلك كان التأكيد على أن المعجزة تتم «بكلمةٍ» كلي القدرة والكلمة وحدها (متى 8: 8، 16). أما العلاقة بين الإيمان وبين قدرة الله الكلية، فتتجلى أمامنا فيما جاء في مرقس 9: 17–24؛ فيسوع يعترض على قول الأب: «إن كنت تستطيع شيئًا»، بالقول: «إن كنت تستطيع (أنت)»، معلنًا بذلك أنه إن كان الأمر يختص بقوة القدير المطلقة، فلا مكان للتساؤل مطلقًا، فلدى الله لا يوجد: «إن كنت تستطيع».

على أساس هذا الاتكال، على قدرة الله المطلقة ونعمته الفائضة يكمن منطق الإيمان؛ فالإيمان هو الاعتراف العملي (وليس الذهني فقط)، من جانب الإنسان، بأن العمل الخلاصي في الملكوت، هو عمل إلهي تمامًا. فالإيمان لا ينبغي أن ننظر إليه وكأنه قوة قاهرة سحرية، أو كأنه شيء يسهم فيه الإنسان بمجهوده لبلوغ النتيجة؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، فإن الإيمان يكون حاملًا في ذاته، عنصرًا مناقضًا له من حيث إقراره بأن الله وحده هو الذي يجب أن يعمل، وفي نفس الوقت: أن الإنسان عليه أن يسهم بشيء. نقرأ أن يسوع لم يستطع أن يصنع معجزات حيث لم يوجد الإيمان، وأنه لم يستطع أن يعطي آية من السماء لمن لم يؤمنوا. في الوقت نفسه نعلم أن المعجزات تعمل على تقوية الإيمان، فهل هناك من تناقض؟

الحل يكمن في التمييز بين نوعين من عدم الإيمان؛ فحينما يصل عدم الإيمان إلى عدم الثقة العميق والعنيد في طريقة الله للخلاص؛ فإن فعل المعجزات لن يكون باعثًا للإيمان، إنه قد يقنع بوجود قوة فوق طبيعية، لكن عدم الإيمان يرجع بتلك القوة فوق الطبيعية، لا إلى الله ولا إلى يسوع، بل إلى قوة شيطانية (متى 12: 24). في هذه الحالة، لن يقوم يسوع بصنع المعجزة؛ لأنه لن ينجم عنها الإيمان الحقيقي. لكن حينما تكون المشكلة هي عدم وجود الدليل، فإن المعجزة يمكن أن تقوم بدورها في تقوية الإيمان. وما يؤكده يسوع بصدد حالات الشياطين، ينطبق أيضًا على معجزة الخلاص بصورة عامة (متى 19: 26). هذه الأمور ممكنة لدى الله ولدى الله وحده، ولأن الإيمان هو عمل الله، فهو يستحق أن يَطلب يسوع من أجله، حينما يكون هناك خطر من ضياعه (لوقا 22: 31، 32؛ مرقس 9: 24).

ولأن الإيمان هو عمل الله، يتبع ذلك أنه ليس مجرد اختيار الإنسان الذي يريد أو يرفض ممارسته، فهناك دافع وراءه، ولا يمكن أيضًا أن يفسَّر الإيمان على أنه دفعة سرية لا عقلانية، لا حاجة بها إلى دافع عقلاني؛ فالإيمان يفترض مسبقًا المعرفة، لأنه بحاجة إلى مركب عقلي، سواء كان شخصًا أم شيئًا، ينشغل به ويتركز فيه نشاطه؛ لذلك فإن النظرية الحديثة القائلة بالكرازة بيسوع، ولكن الكرازة به بدون عقيدة، ليست أمرًا مستحيلًا من الناحية اللاهوتية أو الكتابية فقط، بل أيضًا من الناحية السيكولوجية. في واقع الأمر، فإن المعرفة تتغلغل في نسيج الإيمان، حتى أن السؤال يبرز أمامنا إن كان يكفي أن نعتبرها إحدى مستلزمات الإيمان، أو أنها بالحري عنصر من عناصر الإيمان نفسه. نفس

الأسماء التي قدم بها يسوع نفسه للشعب، هي نواة عقيدة وتعليم، ولو أمكن تجاهل ذلك، لتحولت الرسالة إلى مجرد رسالة سحرية، لكن حتى الرسالة السحرية بحاجة إلى ما تدور حوله، ولا يمكن أن توصف بأنها تبشير بدون عقيدة. ربما كان سبب النفور من كلمة «عقيدة»، هو ما يحيط بها من ملابسات خاطئة، بأنها وضع بناء لاهوتي دقيق للإيمان، وهذا ليس ما نقصده من كلمة عقيدة؛ فالعقيدة لا بد وأن توجد قبل أن يبدأ الإيمان عمله، والعقيدة تتضمن المعرفة (متى 8: 10؛ لوقا 7: 9). هذه المعرفة يمكن أن تتجمع بصورة تدريجية، من مؤشرات متعددة لا حصر لها– ربما غير ملحوظة – خلال فترة تطول أو تقصر، لكنها لا تختلف نظريًّا عن أي نوع آخر من النشاط الذهني كيفما كان اكتسابه. لكن مجرد المعرفة، لا يعني الإيمان في تمامه؛ فينبغي أن تتطور إلى ثقة، حتى يحق لها أن تتخذ هذا الاسم.

أما إلى أي مدى يمكن أن يرتبط الإيمان بمركب الإدراك في النفس، فإننا نستطيع أن نستنتجه من أقوال الرب عن أسباب عدم الإيمان، وحيث أن هذه الأسباب لا ترجع إلى مجرد الجهل بالمعلومات، فيمكن أن نقصرها على حالة واحدة هي «العثرة». كلمة عثرة في اليونانية هي «سكاند ليزسيا» (skandelizesthia)، وكلمة «سكاندالون» (skandalon) هي قطعة الخشب التي تمسك بالطعم في الشرك، وتسبب اصطياد الحيوان. بالنسبة للإيمان، مجازًا نقول: إن العثرة هي تجربة لعدم الإيمان. الشيء الغريب هو أن يسوع قد وضع «العثرة» في نفسه «يعثر فيَّ»؛ فهناك شيء في شخصه وأقواله ونشاطه ومثله، يعطي الفرصة لمقاومته لعدم الإيمان. أما سبب هذا، فهو أنه كان على النقيض تمامًا من كل ما توقعه اليهود عن المسيا. لقد كانت لهم مفاهيمهم المسبقة ومُثُلهم، الى يطلبونها في المسيا، وعن العصر العتيد أن يحدث فيه ذلك. لكن هذه المفاهيم المسبقة والمثل المفضلة، لم تكن منفصلة تمام الانفصال عن إطارهم الفكري الباطن، حتى نقول بأنها كانت مفاهيم بريئة. لقد كانت العثرة في التحليل النهائي، مرتبطة بطبيعتهم. هكذا كان عدم الإيمان نتيجة لفساد قلوبهم.

الإيمان كما استخدم في يوحنا:

إن تعليم يوحنا عن الإيمان له ملامحه الخاصة التي يمكن أن نسردها بإيجاز فيما يلي:

(أ) الإيمان في البشارة كلها يرتبط بيسوع المساوي لله، وذلك على أساس أن يسوع هو صورة الله ورسم جوهره. أما في الأناجيل الثلاثة الأولى، فلا يُذكر يسوع كهدف الإيمان إلا في متى 18: 6؛ مرقس 9: 42. هذا أعطى الذريعة للبعض للاستنتاج الخاطئ، بأن يسوع لم يعتبر نفسه موضوع الإيمان أو متمم الخلاص؛ لكن بطلان هذه الحجة يبدو واضحًا من أنه بالنسبة له أيضًا لا يوجد إلا شاهد واحد صريح (مرقس 11: 22)، فلا فارق هناك من ناحية الحصر، وفي يوحنا 14: 1 يفترض البعض أنه بسبب الأحداث العاصفة الوشيكة أن تحدث، كان التلاميذ في خطر فقدان إيمانهم بالمسيح، فينبغي أن يستعيدوه عن طريق التأكيد بقوة على الإيمان بالآب. لكن من غير المعقول سيكولوجيًا أن أولئك الذين نالوا الحياة بواسطة يسوع، لم يصلو إلى مستوى الثقة به.

(ب) الإيمان، أكثر من هذا، هو صلة مستمرة بين يسوع والمؤمن. في الأناجيل الثلاثة الأولى، يبدو الإيمان غالبًا شيئًا وقتيًّا عابرًا، من جانب أولئك الذين تمت فيهم المعجزات. حتى هنا، نجد أن يسوع يوجه انتباههم إلى تلك الحقيقة: بأن ما فعله الإيمان مرة، سوف يفعله مرة أخرى، «إيمانك قد شفاك»، وفي العاصفة على بحر الجليل، نجد أن يسوع يوبخ تلاميذه؛ لأنهم لم يعتبروا وجوده في السفينة معهم ضمانًا لأمنهم المستمر. أما عبارة «ضعف» الإيمان ففيها إشارة إلى فكرة الإيمان كعادة مستمرة، الأمر الذي يشرحه بولس بكل وضوح، وهكذا يبدأ الإيمان في تغطية الحياة الدينية بكاملها، كالأساس الذي لا غنى عنه...

(ج) الإيمان – في انتظاره لما سيأتي – يتمسك بيسوع الممجد. الإيمان يعمل في الحاضر بنفس القوة التي يعمل بها في المستقبل: يسوع هو خبز الحياة، والتطهير من الخطايا مُنح الآن.

(د) هناك ارتباط وثيق بين الإيمان والمعرفة، وهذا لا يرتكز على أدنى أساس فلسفي، فيما يختص بعملية الخلاص، على الأخص لا يرتكز على الفلسفة الغنوسية، فالمعرفة هي المعرفة العملية، معرفة التآلف والصلة الوثيقة، فهي معرفة من النوع السامي،أكثر منها من النوع الهلليني كما قيل عن الخراف، أن الراعي يعرفها، وهي تعرف صوت الراعي. إلى جانب الإيمان والمعرفة، هناك تعبير ثالث يصف الانشغال الروحي القوي وهو «انظر» أو «هوذا»، وهي تعني حرفيًا «أن يحدق البصر» أو «يحملق» «ثيورين» (Theorein). من المفيد دراسة هذه العبارات في مواضعها العديدة، ومعرفة الفاعل والمفعول به فيها. أما بالنسبة ليسوع فلا يستخدم مطلقًا الفعل «يؤمن» للإشارة إلى علاقته بالآب؛ فالصلة أكثر مباشرة، وقربًا من أن توصف بالإيمان. الآب «يعرف الابن» والابن «يعرف الآب»، أما عن الصلة بين التلاميذ ويسوع، فتُستخدم الأفعال: «يؤمن» و«يعرف»، أما عن الروح القدس، فيَرِد الفعل «يراه» و«يعرفه»، لكن لا يُستخدم هنا الفعل «يؤمن به».

أما الصلة بين عدم الإيمان ومصدر ذلك، فنجدها في إنجيل يوحنا بوضوح أكثر مما في الأناجيل الثلاثة الأولى: أن عدم الإيمان ينبع من موقف جذري خاطئ في طبيعة الإنسان من نحو الله، حتى أنه يوصف «بالبغض» أو «الكراهية»، وعدم الإيمان يسمى «الخطية»، ليس كما يتصور البعض من أنه تحت تدبير الإنجيل، قد محيت كل الخطايا الأخرى وفتح سجل جديد، لا يقيد فيه سوى «الإيمان» «وعدم الإيمان» اللذيْن أصبحا العامليْن الحاسميْن؛ فكلمة الخطية تطوي في ثناياها معنى أنه في عدم الإيمان تظهر طبيعة الخطية العميقة الكامنة، كتمرد ضد الله.

(ه) أما عن مصادر الإيمان أو منابعه، فهناك أربعة:

1- الإيمان هو نتيجة مسيرة وسلوك، فالذين يؤمنون، هم الذين يفعلون الحق ويسلكون في الحق..

2- وبرجعة إلى الوراء نقول: إن الإيمان هو نتيجة المفهوم الروحي الصحيح بعمل الله فينا؛ فالمؤمنون هم الذين أُعلن لهم من قبل الآب.

3- وبرجعة أخرى إلى الوراء نقول: إن الإيمان هو نتاج أو حصيلة حالة كون الإنسان في الحق.

4- أخيرًا برجعة أبعد إلى المصدر الأساسي، نرى أن المؤمنين هم الذين على أساس الاختيار الملكي المسبق، قد أعطاهم الآب للابن، أو الذين اجتذبهم الآب للابن. هذه التعبيرات قوية جدًا، حتى أنها أعطت المفهوم للبعض من أن إنجيل يوحنا تتخلله الغنوسية، وهي الهرطقة التي كانت تفرق بين أولئك الذين لا قوة فيهم للخلاص من الجانب الواحد، والذين لا حاجة لهم للخلاص من الجانب الآخر. لكن مما يدحض ذلك، أن إنجيل يوحنا تتجلى فيه المعرفة الكاملة والقوية بالعهد القديم؛حتى أن الموقف السابق للإنسان من الحق، يحدد موقفه فيما بعد من يسوع.

ثانيًا: السيادة الإلهية في دائرة البر:

أما الخط الثاني الذي يظهر فيه سمو الله في الملكوت في تعليم يسوع، فهو البر، وعلينا، قبل كل شيء، أن نحدد بصفة قاطعة، المفهوم الكتابي «للبر» في العهدين القديم والجديد. على الرغم من

معرفتنا بالكتاب، فإنه مما يعوق معرفتنا الصحيحة للكلمة، الاستخدام الدارج لها، بناء على أساس التقليد الناموسي؛ فالبار – حسب التعريف الناموسي – هو العادل، فأصبح مفهوم «البر» هو التحديد المتبادل للحقوق بين الإنسان والإنسان، وبذلك لا يدخل الله في هذا المجال إلا بصورة غير مباشرة، كالحارس أو كالحكم على ما ينبغي أن يسود من علاقات بين الإنسان والإنسان.

هذا المفهوم على هذا النحو، هو في الأساس مفهوم وثني، أما بالنسبة للكتاب المقدس، فالبر هو ما يتفق مع الله، ويسر قلبه، ويوجد لأجل الله ولا يَحكم عليه سوى الله وحده. إنه أول الكل وفوق الكل. هو المَعنِي به، وبدون اعتباره بالنسبة لله، في هذه الصلات الثلاث، فلا وجود فعلي للبر، فقد يكون هناك خير أو شر يمكن أن نحكم عليه على أساس النتائج، لكن أن نتحدث عن البر تحت هذه الظروف، فإن حديثنا يكون بلا معنى. وهذا البر الذي نتجه به لله، ليس هو جزءًا صغيرًا في الحياة الروحية على الإطلاق. إننا إذ نفحصه أخلاقيًّا، نرى أنه يغطي كل صلة مع الله؛ فأن يكون الإنسان بارًّا، يصبح له معنى امتلاك الديانة الحقيقية ومزاولتها: فالبر مرادف للتقوى، وتعليم ربنا عن البر، له جميعه هذه الصفة العامة؛ فالبر هو من الله كمصدره، وهو يوجد لأجل الله كغايته، وهو يخضع لله كالمبرر الوحيد.

هذا الفكر الكتابي عن البر، يرتبط أشد الارتباط بالفكر الكتابي عن ملكوت الله. في مجتمعاتنا لا توجد وحدة بين السلطة الملكية والسلطة القضائية؛ ففي عالم السياسة الآن، يوجد فصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية عند الساميين القدماء، فقد كان الملك هو مشرع القوانين، كما كان هو أيضًا منفذها (انظر مزمور 72؛ إشعياء 33: 22)، بل أن الملك كان أكثر جدًّا مما نتصور، هو مركز الحياة السياسية الذي لأجله توجد الدولة، ولأجله تعيش الرعية، فلم يكن للفرد اعتبار. إننا نستطيع أن ندرك شيئًا عن مقام الملك في تلك العصور من شعار لويس الرابع عشر المتعجرف: «أنا الدولة والدولة أنا». هذه ليست سياسة حكيمة من وجهة نظرنا، لكن في دائرة الدين آنذاك، لم يكن هذا مسموحًا به فحسب، بل كان هو المبدأ الوحيد الذي تقوم عليه أي علاقة دينية حقيقية، ولقد استَخدم الإعلان الإلهي هذه الصورة التي تتمركز حول الملك والمَلِكِية، لبناء تعليمه عن ملكوت الله في دائرة البر.

الآن نأتي إلى متابعة وجود هذه الآراء في تعليم يسوع عن هذا الموضوع، ومما ييسر لنا ذلك هو تحديد التطابق القوي والترابط الشديد اللذيْن أكد يسوع وجودهما بين الملكوت والبر؛ لأنه سوف يظهر لنا عن هذا الطريق، أن البر الذي مركزه هو الله في تعليمه، إنما هو مفهومه عن الملكوت الذي مركزه الله أيضًا. هذا نلاحظه في خطوط ثلاثة:

أولًا: إن ملكوت الله أو مَلِكِيَّة الله، تطابق البر؛ فهما متلازمان، لهما وجود متبادل؛ ذلك لأن فعل البر يرقى إلى مستوى الاعتراف العملي بملكوته، والعمل على امتداد هذا الملكوت، وأصدق مثال على ذلك هو ترابط الطلبتيْن في الصلاة الربانية: «ليأت ملكوتك» و«لتكن مشيئتك»، فالأرجح «ليأت» و«لتكن» – حسب أغلب المفسرين الغربيين – لهما مرمى إسخاتولوجي.

ثانيًا: كنتيجة للملكوت نرى أن البر يبدو واحدًا من الهبات الكثيرة التي يسكبها ملكوت الله بغزارة على أبنائه. لقد نادى العهد القديم مقدمًا بهذا النوع الجديد من البر؛ فنجد إرميا ينادي بالوعد بأن الرب (يهوه) سوف يكتب ناموسه على قلوب الشعب. ويتنبأ حزقيال بأن الرب (يهوه) سوف يجعل شعبه يسلكون في شريعته وفرائضه. أما بحسب مفهوم يسوع، فإن الذين لهم نصيب في هذا البر، هم الذين يتخذون موقف القبول من الملكوت. هذا واضح من متى 5: 6. ومن السهل علينا أن نضع ضمن

هذا الخط التعليمي، كل أفكار الرسول بولس التي تدور حول حقيقة أن البر هو العطية المركزية العظمى في حياة المؤمن، وعليه يتوقف كل شيء آخر.

إن مثل الفريسي والعشار يعطينا هذا المفهوم؛ فالعشار نزل إلى بيته مبررًا دون الفريسي؛ ذلك لأن العشار قد أقر بأنه لا يمتلك أي بر ذاتي، أما الفريسي فلم يقر بذلك؛ لأنه كان يشعر بأنه يمتلك الكثير. هكذا نرى التطابق بين تعليم بولس في هذا الخصوص وبين تعليم يسوع، أما الاختلاف فيبدو في نقطتين:

الأولى أن يسوع يعتبر العطية كلها وحدة واحدة لا تتجزأ، بينما بولس يفرق بين البر الموضوعي – الذي يصبح ملكًا لنا كعطية من الله – والبر الشخصي الذي نحصل عليه بعمل روح الله فينا. لكن في الأساس هما الاثنان واحد، عطية من الله، بل إن، الثاني – في تعليم بولس – يأتي كثمر للأول.

أما النقطة الثانية، فهي تتعلق بمفهوم كلمة «التبرير»؛ فما يدعوه بولس «تبريرًا»، يدعوه يسوع دخولًا في الملكوت، أو الصيرورة ابنًا لله؛ فالبر بالنسبة لبولس حالة موضوعية، بينما بالنسبة ليسوع حالة شخصية...

ثالثًا: أخيرًا نجد أن الوضع ينعكس بين الاثنين؛ فالبر يأتي أولًا ثم الملكوت مكافأة للبر، وهذا بطبيعة الحال هو المفهوم بالنسبة للملكوت الإسخاتولوجي الذي في مثل هذه الأقوال، يوعَد به مكافأة لمزاولة البر في هذه الحياة. هذا في مظهره، يقترب من فكر الملكوت في المفهوم اليهودي، ومن ثم تعرَّض للنقد؛ على أساس أنه من بقايا مفاهيم البر الذاتي اليهودي، ولا عجب في هذا إذا لاحظنا أنه في متى 6: 5، 6، تُرصد مكافأة، حتى لممارسة الصلاة في صورتها الصحيحة. لقد حاول البعض أن يرفعوا كلمات نظير هذه على أساس أنها لا تتفق مع عقلية يسوع الدينية وإطارها العام، لكن هذا لا يزيل الصعوبة، حيث أن هذه الفكرة تبدو متغلغلة في كافة تعاليم السيد وتحريضاته العملية، فكل عمل في الملكوت هو شبيه بالعمل في حرث الأرض أو رعاية الكرم، حتى أنه لا يمكن انتزاع هذا الخيط من نسيج تعاليم يسوع، دون أن نتلف النسيج كله.

ولكي يظهر الأمر أمامنا بوضوح، علينا قبل كل شيء ألا نسمح للفكر الحديث بأن يشوه تفكيرنا، وكأنما كل مكافأة أو فكر عن مكافأة في العلاقات الأخلاقية، لا يليق بقدسية الأخلاقيات. هذا الفكر يبنى على فلسفة تأليه الأخلاقيات، ووراء هذا مبدأ الإرادة الحرة غير المدفوعة. إن الإنسان ليس هو ذلك الكائن المستقل بذاته، حتى يحتقر المكافأة من الله، بشرط استبعاد فكرة الاستحقاق. لو كان هذا موقف الإنسان الأخلاقي، لأصبح الإنسان مشابهًا لله في الأخلاقيات. يكفينا أن نقول في هذا الصدد إن فكرة المكافأة كانت أمام يسوع، وأعانته وقررت نتائج عمله (عبرانيين 12: 2). ثم علينا أن نرى إن كانت المكافأة الموعودة، أقل كرامة ونبلًا في طبيعتها من السلوك الذي علقت عليه. هذه هي الحال في اليهودية، وهذا عكس ما نجده في تعاليم يسوع، قارن العبارات المتقابلة في التطويبات. من المهم أيضًا أن نلاحظ إن كانت جاذبية المكافأة الخارجية، تعمل على إبعاد المكافأة الأسمى في امتلاك الله نفسه والتمتع به، الأمر الذي نستطيع أن نستشفه في دراستنا للتطويبات. أما اليهودية فقد وضعت عقيدة المكافأة على أساس تجاري (وعلى هذا الأساس يبرز البر الذاتي)؛ فالإنسان يعطي، وعلى قدر عطائه ينال المكافأة، فمبدأ «معيار فمعيار، ومكيال فمكيال» يحطم العلاقة الدينية. أضف إلى ذلك فقد طبق هذا المبدأ على العقاب التعويضي كما على المكافآت، لكننا لا نجد أثرًا لهذا في تعاليم يسوع. إنه يعالج فكرة عقاب الخطية كشيء لا ينفصل عن طبيعة الله الأخلاقية، لكنه لا يؤكد لنا مطلقًا أن الله على أساس

نفس المبدأ، ينبغي أن يكافئ ممارسة ما هو صالح، بل على النقيض من ذلك، نجد أن العبيد الذين قاموا بكل ما طلب منهم، هم عبيد بطالون (غير منتجين كما يجب، وهو ما يختلف عن القول إنهم عبيد لا نفع فيهم). أما مدار الفكر، فهو أنهم وقد خدموا الله خدمة كاملة، لا يستحقون – بالضرورة – مكافأة، وحيث أن المكافأة ليست حتمية؛ فهي لا يمكن أن تكون على قدر العمل تمامًا، فاللذين عملوا فترة قصيرة، نالوا نفس الأجر الذي أخذه الذين عملوا فترة طويلة. على أساس المساواة اقتصاديًّا، فإن هذا المبدأ يبدوا كارثة، لكن على أساس البر في مفهومه السيادي المطلق، فإن هذا المثال يضع أمامنا ذلك المبدأ الهام.

نقد السيد للأخلاقيات اليهودية:

هنا يلزم أن نتأمل بإيجاز في نقد الرب للأخلاقيات اليهودية، الأمر الذي يحتل جزءًا كبيرًا في الأناجيل. لقد كانت الأخلاقيات اليهودية تعاني من عيبيْن أساسييْن:

الأول اتجاهها للإيمان المجرد بوجود إله.

والثاني عدوى التمركز الذاتي. من هذيْن العيبيْن نجمت سلسلة الأخطاء الخطيرة التالية:

(أ) السطحية: فلم يعد الباعث على طاعة الناموس هو الاعتقاد برقابة الله، بل حلت خدمة الناموس مكان خدمة الإله الحي. (غلاطية 2: 18–21).

(ب) تفتيت الناموس، من كيان منظم متكامل، إلى حالة من التشويش المطلق، حتى أن المبادئ العظيمة تاهت وسط هذه الفوضى، وتَرَكز الاهتمام على المسائل الصغرى الفرعية، وصارت كل وصية مجالًا للفتاوَى المختلفة. أمام هذه وقف يسوع ليضع كل شيء في مكانه الصحيح، فالأهم أولًا، ثم الأقل أهمية، الأمور التي يجب فعلها والأمور التي لا يجب أن تترك.

(ج) من نفس المنبع تبلورت السلبية التي ميزت ممارسة الناموس اليهودي إلى حد بعيد. لقد أصبح همهم الأول، ليس الوصول إلى غاية الناموس الإيجابية، بل الاتجاه السلبي لتجنب ما ينجم من مصائب بسبب عدم مراعاته. تحوَّل النظام كله إلى سلبيات وقائية.

(د) أما البر الذاتي، الذي أدانه يسوع بشدة، فقد نما من نفس البذرة؛ لأنه حيثما يُستبعد الله من مبدأ الرقابة على التصرفات الأدبية، يصبح من السهل نسبيًّا، أن يعتقد الإنسان بأنه قد حفظ كل الناموس، مع أنه لم يحفظ إلا القشور، أما اللب فقد استبعده.

(ه) وآخر الكل، أنه من هذا الشعور الزائف، بإتمام كل وصايا الناموس، تنبع خطية الرياء، ونحن نقصد هنا الجانب الموضوعي للرياء، الانفصام بين حياة الباطن وحياة الظاهر، الأمر الذي يمكن أن يستمر دونما شعور به عند المرائي، وهو ما نسميه بالرياء الذاتي.

التوبة:

يرتبط بتعاليم السيد عن البر في الملكوت، تعليمه عن التوبة، وكما أن تعليمه عن الإيمان يرتبط بجانب القوة في الملكوت، هكذا أيضًا تعليمه عن التوبة يرتبط بجانب البر في الملكوت. هكذا نرى الكرازة في الإنجيل، تبدأ بالربط بين التوبة والإيمان. هنا نرى الشاهد الدائم على أن وجود الخطية الثابت، هو أساس عطية الإنجيل. أما الحاجة إلى التوبة كشيء ضروري للاشتراك في الملكوت، فلا

صلة لها بالاستحقاق الذاتي؛ فذلك الإنسان الذي طُرد من حفل العرس؛ لأنه لم يكن عليه لباس العرس، طُرد لأن حالته لم تكن تليق بالحفل، وليس لأنه لم يكن يستحق الحفل؛ لأن كل المدعوين لم يكونوا يستحقون ذلك، فقد دعوا من السياجات والأزقة (متى 22: 11–13).

أما حالة الإنسان الفكرية التي توصف لاهوتيًا بالتوبة، فإننا نستطيع أن نستشفها، من الكلمات اليونانية المستخدمة في الأناجيل للدلالة عليها وهي:

(أ) «بعد الحزن» (متاملستاي metamelesthai)، وهي تشير إلى العنصر العاطفي للأسى أو الندم بسبب عمل ارتُكب، ولارتباطها بالملابسات العاطفية،وظن البعض أن التوبة – بهذا الشكل – هي اختبار سطحي، هذا غير صحيح؛ لأن الاختبار يمكن أن يكون سطحيًّا، ويمكن أن يكون في الوقت نفسه قويًّا عميقًا، وحينما يكون عميقًا، يمكن أن يُحمل على المحمل الطيب، وهو ما يسميه بولس «الحزن بحسب مشيئة الله»، ويمكن أن يُحمل على المحمل السيِّء، كما قيل عن يهوذا «أنه ندم»، وبالمعنى الرديء هو وصف لما يسمَّى «الندامة»، وتعني حرفيًّا أن ترتد النفس على ذاتها بالطعن أو التجريح.

(ب) تغيير «الفكر» (النوس – «nous»)، أو بالحري انعكاسُه، ويعبَّرعن ذلك باليونانية بكلمة (Metanoein) (متانوين)، أما (النوس) فلا تشير إلى الفكر في أضيق مفاهيمه، بل إلى الحياة الواعية كلها بما فيها من إرادة وعواطف، وفي الكلمة اليونانية (متانوين) حرف الجر «متا» (meta) لا يعني «بعد» بمفهوم زمني، كما في التعبير السابق (متاملستاي metamelesthai)، لكن المفهوم المجازي بمعنى «يلف»، وهي تستخدم دائمًا للدلالة على التوبة الصادقة، التوبة التي بلا ندامة (انظر 2كورنثوس 7: 10).

(ج) التعبير الثالث الذي يشير إلى التوبة هو: «إبيسترفستيا» (epistrephesthai)، وتعني أن يدور الإنسان حول نفسه، بمعنى أن يتجه إلى خط معاكس، وهي لا تدل على حالة فكرية يتأمل فيها الإنسان ماضيه مثل التعبيرين السابقين، ولا تشير إلى تغيير داخلي للفكر فيتجه إلى عكسه، لكنها تغيير في الإرادة نحو هدف جديد مغاير للهدف الأول، فهي تعني «التجديد» أكثر منها التوبة..

أما الصبغة المميزة للتوبة الكتابية، والتي تميزها عن الاختبارات التي تسمَّى بهذا الاسم في الوثنية، فتكمن قبل كل شيء في شمولية تغيير الاتجاه الفكري. إنها «ما بعد الحزن» أو «عكس المشاعر» أو «توجيه الحياة بجملتها إلى هدف مضاد» شاملة محتوى الحياة الأخلاقية الدينية بكاملها. أما بالنسبة للفكر غير المسيحي؛ فالتوبة تتنقل من عمل لآخر، أو من تصرف إلى آخر، وسر الاختلاف هنا، هو في قصور المفهوم الشامل للخطية عند الوثنيين، وحيث لا يكون هناك الإدراك الشامل لمعنى الخطية، فالتوبة الحقيقية لن تظهر حتى كمجرد مفهوم.

الأمر الثاني كنتيجة حتمية لما سبق، فإن الحاجة إلى التوبة ينادَى بها للجميع على حد سواء، فالتلاميذ لم يُستثنوا من عبارة: «إن كنتم وأنتم أشرار» (لوقا 11: 13)، وينبغي أن يُكرز بالتوبة لجميع الأمم (لوقا 24: 47).

أما أن يسوع يضع أحيانًا خطًّا فاصلًا، بين أولئك الذين يشعرون بأنهم بحاجة إلى دعوة التوبة، وبين أولئك الذين ليسوا بحاجة إلى التوبة، وهم الذين يدعوهم أبرارًا؛ فينبغي أن يُفهم من وجهة نظر تقدير أولئك لبرهم الذاتي، أو البر الذي يخلعونه على أنفسهم (مرقس 2: 17)، وبتحديد أدق نقول: إن التوبة هي اختبار يتمركز في الله، ونقطة انطلاقها هي الصلة بالله؛ فالفكرة دينية وليست أخلاقية حسب

مفاهيم العالم، أما التعبير الفني لهذه الحالة التي تجعل من التوبة أمرًا ضروريًّا، فهو «الهلاك»، بمعنى فقدان الصلة بالله؛ فالذين يحتاجون إلى التوبة هم نظير الخروف الضال والدرهم المفقود، أما خطية الابن الضال فهي في أساسها تركِه لبيت أبيه، فالله هو الهدف المركزي الذي تتركز فيه مشاعر التوبة؛ فما أسأنا به إليه، هو ما يدفعنا إلى الحزن. أخيرًا فإن الاتجاه الجديد للحياة، الذي هو من ثمار التوبة، يظهر في إخضاع الحياة كلها إخضاعًا شاملًا مطلقًا بكافة رغائبها وأهدافها لله. في هذا الصدد نجد في الأناجيل، أقوالًا واضحة تؤكد بشدة على تسليم كل اهتمامات الحياة وروابطها بل أقدس ما فيها، بل الحياة ذاتها، لأجل التعبد لله بفكر موحد. هذه الأقوال لا ينبغي أن نفهمها على أنها مجرد أقوال مُبهمة، لكنها عبارات ملزِمة؛ فالرب يقول: إن كانت عينك تعثرك فاقلعها، وإن كانت يدك فاقطعها، فحينما تصبح هذه الأعضاء الطبيعية سبب الفشل في تعبد النفس الكامل لله، يصبح من اللازم التخلي عنها. من هنا نرى، أنه لا يمكن أن نضع قاعدة عامة للتسليم الشامل لكل هذه الأشياء، والتدين الحقيقي يقتضينا أن نرفض الارتباط الديني الزائف بأي شيء خارج دائرة الله. من الجانب الآخر، علينا ألا نستسهل الاعتذار – الذي كثيرًا ما نلجأ إليه – بأن التسليم الظاهري ليس مطلوبًا، لأنه في بعض المواقف قد يكون أشد ما نحتاج إليه، هو الزهد في هذه الأمور، حتى نصل إلى فصل النفس عن كل شيء آخر، وهو الأمر الذي تتطلبه صلتنا بالملكوت.

ثالثًا: السيادة الإلهية في دائرة البركة:

المبحث الثالث الذي نتجه إليه أخيرًا، هو أن ملكوت الله يعني سيادة الله في دائرة البركة، والصلة بين مَلَكِية الله (الله كالملك)، وبين البركة هي ذات صبغة اسخاتولوجية عامة من جانب، ومن الجانب الآخر ذات صبغة إسخاتولوجية تختص بالملكوت،وإنه لمن صميم المفهوم الإسخاتولوجي للأشياء، أن الصورة الختامية الكاملة لها، سوف تكون الصورة المنتجة لأسمَى درجات السعادة، ومن وجهة نظر الملكية، علينا أن نذكر أن الوظيفة المَلِكية في الشرق، قد ارتبط بها الاعتقاد الراسخ بأنها قامت لتوفر كل أسباب السعادة لرعاياها. أما فكر البركة فيها؛ فمن السهل أن نستخلصه من أبوة الله ومن مَلِكَية الله. على هذا الأساس، فإنه حتى الملكوت بكامله، يمكن اعتباره عطية للتلاميذ من الآب السماوي (لوقا 12: 32). بناء على هذه البركة، فإن الملكوت يشبَّه بكنز مخفًى أو لؤلؤة كثيرة الثمن، وفي كلتا الحالتين نرى أن من وجده باع كل ما في حوزته؛ ليمتلك هذا الشيء المشتهَى، وهذا معناه أن ذلك الشيء المشتهَى، كان أثمن من كل القيم الأخرى مجتمعة معًا...

يمكن أن نقسم البركة التي تصاحب الملكوت إلى بركة سلبية وبركة إيجابية، وهناك ثلاثة أفكار رئيسية: الخلاص والبنوة والحياة. فكرة الخلاص، بطبيعة الحال سلبية وإيجابية، أما فكرة الحياة، فهي إيجابية، وكذلك فكرة البنوة.

الملكوت والكنيسة:

الموضوع الأخير المتبقي لدينا يتعلق بتنظيم الملكوت في صورة الكنيسة، وهنا نرى بوضوح حالة من حالات التطور الموضوعي في تعليم الرب عن الملكوت؛ فالنقطتان اللتان يبرزهما، حديث قيصرية فيلبس ويزيدهما إيضاحًا، هما تزويد الملكوت بعنصر خارجي، وأيضًا بقوة جديدة من الروح القدس.

في كافة العصور ظهر أولئك الذين كانوا ينجسون الكنيسة قيمتها في سبيل الملكوت. أما أسباب هذا فكثيرة، فهناك مقاومة الطائفية وتجاهل صوت كلمة الله، وهناك أيضًا عقيدة مجيء المسيح قبل

الملك الألفي، التي تحاول تأجيل الملكوت إلى نهاية الزمان، ومن ثم يسرها الفصل بين الملكوت والكنيسة.

من الجانب الآخر، هناك الإصرار المتطرف على أن الملكوت مرادف للكنيسة في كل شيء بلا تمييز، كما في الكنيسة الرومانية، التي تقول بأن الكنيسة المنظورة تجمع تحت سلطانها وسيادتها كل صور الحياة من علوم وفنون وغيرها. وأحيانًا يحاول علماء اللاهوت، التفرقة بين ما يسمونه الكنيسة المنظورة والكنيسة غير المنظورة، فيجعلون الثانية مرادفة للملكوت، ويستبعدون الأولى منه، بل إنهم يتطرفون في إقصائهم للكنيسة المنظورة، حينما يقولون إنها وسيلة لغاية وليست غاية في ذاتها؛ بينما الملكوت هو الغاية والهدف واجتماع كل المفاهيم الطيبة، وأن ما أشرنا إليه من دافع المقاومة للطائفية، كفيل بأن يأخذ نفس هذا الموقف؛ إذ من السهل النظر إليها بعين الاستهانة،عندما تعتبر وسيلة لا غاية.

إن دراسة دقيقة لما ورد في متى 16: 18–20، لكفيلة بأن تظهر لنا قيمة كل موقف من هذه المواقف، وإننا قبل كل شيء يمكننا أن نرى أن الكنيسة والملكوت، لا تظهران كمؤسستيْن منفصلتيْن، بل أن الصورة التي يستخدمها الرب في حديثه عن الكنيسة وفي حديثه عن الملكوت، تجعل الاثنين واحدًا، فعندما اعترف بطرس بأن يسوع هو المسيح ابن الله الحي، وعده الرب ببناء الكنيسة في المستقبل القريب: «على هذه الصخرة أبني كنيستي». هذا هو البناء (عدد ١٨)، وفي عدد ١٩، مستخدمًا نفس صورة البناء، يعده بإعطائه مفاتيح إدارة هذا البناء عندما يكمل، ومما لا شك فيه إذًا،أن الكنيسة والملكوت هما واحد في المبدأ، وكل تفرقة بحسب الآراء التي سبق بيانها، تنهار أمام منطق هذا التفسير الذي لا مفر منه، وعليه فمن الأمور المؤكدة، أن الكنيسة – على الأقل – داخلة في الملكوت، وهذا لا يجعل الكنيسة غير المنظورة داخل حدود الملكوت فحسب، بل يجب أن تتسع هذه الحدود لتضم أيضًا الكنيسة المنظورة؛لأنه على أساس هذا المفهوم وحده، يمكن الحديث عن مفاتيح إدارة الملكوت، وسلطان الربط والحل.

من الملاحظ أن يسوع يتحدث هنا عن «كنيسته»، وليس معنى هذا أن الكنيسة لم توجد حتى ذلك الحين، بل يجب فهم «كنيسته»، على أنها مقابل كنيسة العهد القديم التي وصلت إلى نهايتها، وعليها أن تخلي المكان لكنيسة المسيح. هذه هي الصلة بين التعليم عن الكنيسة التي ذكرها، وبين النبوة عن آلامه وموته المرتبطة بهذا التعليم، فبرفضه، ألغت كنيسة العهد القديم نفسها، وحق له أن يتحدث عن كنيسة المستقبل التي لن تلبس روح القوة إلا بعد صعوده إلى المجد...

أما هذه القوة التي يشير إليها الرب في القول (عدد ١٨) «وأبواب الجحيم لن تقوى عليها». تظهر الصورة وكأن الجحيم قلعة عاتية جبارة، تنطلق منها موجات من الجند للهجوم، يقابلها قلعة الملكوت، التي منها تتفجر القوة التي تغلب قوة الموت. أما الفكرة في ذلك، فهي أن يسوع بقيامته، سوف يملأ كنيسته بالحياة التي لا تقهر، المعطاة لها بالروح القدس، حتى تستطيع أن تقهر الموت (رؤيا 1: 18).

هناك تفسير آخر يرتبط بمفهوم مجازي عن «أبواب الجحيم» (أو الهادز)، بمعنى أن هذه الأبواب هي أقوى شيء يمكن تصوره، حيث لم يستطع أحد أن يفلت من قبضتها، وبتطبيق هذا على الكنيسة يكون المعنى أنها سوف تكون أقوى شيء في الوجود. لكن الفكرة الأولى أرجح، حيث نجد القرينة فياضة بالمعاني، والأفكار الجديدة.

إلى جانب وصف الكنيسة بهيئة بناء، هناك أقوال أخرى للرب، تقتبس أحيانًا لتصور الصلة بين الكنيسة والملكوت،فيسوع يتحدث في الفترة الختامية لحياته على الأرض، ليس عن قرب مجيئه هو فحسب، بل عن قرب مجيء الملكوت، ولغة هذه العبارات يمكن أن تشير إلى قرب مجيء الملكوت الإسخاتولوجي، كما إلى مجيئه بالقوة، ويكون مضمون ذلك أنه لم يتوقع وجود مديد للكنيسة في هذا العالم، بل كان يتطلع إلى مجيئه هو نفسه، وإلى مجيء الملكوت في وقت قريب، وهذا قد يحمل على الظن بأنه لم يكن معصومًا في حديثه عن هذا الموضوع الهام بخصوص الرجاء الإسخاتولوجى. من الجانب الآخر، هناك أقوال أخرى عن مجيئه بصورة غير منظورة لتلاميذه، يتحدث فيها بلغة شبه إسخاتولوجية، وعلى الأخص في ختام إنجيل يوحنا، فلو كان هناك توقع لمجيئه بنفسه، بصورة متميزة عن مجيئه الإسخاتولوجى، الذي يتحدث عنه أيضًا إنجيل يوحنا، فلا يكون ثمة اعتراض –من حيث المبدأ – على تطبيق هذه الفكرة على كنيسة الملكوت..

في الختام نقول: إن كانت نظرة متى بهذا الصدد تعطينا صورة الكنيسة كأداة للدعاية، أو مؤسسة مرسلية تسعى لهدف حيوي، فإن هذه كلها ليست سوى صورة جانبية للكنيسة، ولا يستطيع أحد أن يقول – بحق – إن هذا هو كل الغرض من وجود الكنيسة. إن تصور أي شيء كمجرد أداة لاستمرار نفس الشيء بلا نهاية، هو في حد ذاته تصور خاطئ؛ لأنه ما الغاية من أن يحيا أحد، لمجرد أن يتيح استمرار الوجود لآخرين، امتدادًا لوجوده الراه بدون نهاية لهذه العملية؟

هذا الرأي هو إنكار للإطار الإسخاتولوجي لديانة الكتاب. إن الكنيسة ولدت وتقوم كعلامة للكمال لكنها متحركة، فهي لا تعمل فقط، بل تثمر أيضًا. هذا الإثمار لا ينتسب بصورة مطلقة للمستقبل فحسب بل هو أكثر جوانب الحياة الحاضرة بركة، وأعظم برهان على أن الكنيسة هي غاية في ذاتها؛ هو إدماج الكنيسة في العالم الإسخاتولوجي، لأن هذا العالم ليس هو عالم الأشياء التي نرجوها ونتطلع إليها، بل أيضًا عالم الأشياء التي وصلنا إليها.